

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

2º BACHILLERATO L.O.G.S.E

I.E.S. AZAHAR

SEVILLA

1ª PARTE: FILOSOFÍA ANTIGUA Y MEDIEVAL

1. LOS ORÍGENES DE LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

1.1 Introducción.

Aunque cualquier forma de acercamiento racional a aquello que llamamos “realidad”, “mundo”, “hombre”... etcétera puede, y en cierto modo debe, ser considerada como actividad filosófica¹, esta disciplina que “académicamente” denominamos Filosofía ha sido tradicionalmente ubicada en unas coordenadas espacio-temporales de aparición claras. Así pues, a pesar de que hoy día está plenamente aceptado que desde muy antiguo zonas de Oriente como China o India poseen una reflexión filosófica seria y rigurosa, aunque deteniéndose en temas que algunas veces poco o nada tienen en común con la Filosofía Occidental (o Académica), esta última sitúa su aparición en la Grecia (zona de influencia incluida: Jonia y Magna Grecia principalmente) del siglo VI a.c. Fue allí donde se fraguaron las condiciones idóneas para que se desarrollara de una forma autónoma y diferenciada una reflexión sobre el mundo que trataba de “poner la razón por encima de todas las cosas”, pero la Filosofía no surgió bajo el influjo de ningún “milagro” sino que debe su nacimiento al producto de una lenta evolución y a las condiciones materiales, políticas, económicas, sociales, científicas... idóneas en el momento y lugar de su aparición.

Vamos a ver a continuación cuáles son estos antecedentes y cuáles las condiciones que acompañaron al alumbramiento de la Filosofía Occidental en la Grecia del s. VI a.c.

1.2 Antecedentes de la Filosofía griega

Al aceptar que la Filosofía surge como fruto de una larga evolución hay que rastrear en diferentes perspectivas cuáles son los rasgos compartidos de la reflexión filosófica con otras formas de reflexión que parecen quedar en un principio fuera de ella. Así, vamos a encontrar tanto en la religión, en la literatura o en la ciencia los principales campos donde aparecen las aportaciones que darán continuidad al proceso que desembocará en la cristalización de aquello que hemos venido a denominar Filosofía.

La religión griega, fuertemente antropomórfica, tendía a explicar en forma mítica, mediante narraciones simbólicas, el origen y desarrollo del cosmos. La Filosofía, como veremos más adelante, vino a sustituir la explicación mítica sobre el universo por una explicación racional, pero ya en Homero y Hesiodo (s. VIII a.c. aprox.) vamos a encontrar realidades no antropomórficas que tratan de explicar desde su origen la realidad misma. Así, Homero argumenta que el Océano es el generador de todas las cosas, explicación ciertamente concomitante con la afirmación de Tales de Mileto de que el “agua es el principio de todas las cosas”. Para Hesiodo, los dioses aparecen en el mundo de forma posterior a la aparición del cosmos; Gea (tierra), Caos, Eros (amor), Urano (cielo)... son los “recursos materiales” utilizados por Hesiodo para arrojar luz sobre el origen del cosmos de forma previa a la aparición de los dioses. Veremos que los elementos usados por estos autores, que en sí son “meros” sistematizadores de la

¹ En este “acercamiento racional” podrían incluirse, de hecho así lo hacen las más modernas perspectivas filosóficas sin apenas discusión, explicaciones tales como la mítica, en su componente teológico o laico, la artística, y en definitiva cualquier actividad del ser humano que tenga como finalidad básica la construcción racional del mundo.

tradición, se repetirán de forma similar en los primeros pensadores que inaugurarán el pensamiento filosófico unos dos siglos más tarde.

En segundo lugar, los “sabios” (*sophói*)², practicaban una sabiduría basada en la predicación de máximas, axiomas morales, consejos... que llevaban en sí el germen de lo que en siglos posteriores se denominará filosofía. Baste como muestra de ello la degradación a la que somete Platón a la poesía, definiéndola como arte de entretenimiento, cuando él mismo no fue capaz de escapar de la prédica metafórica, pedagógica, que le proporcionaba el amparo de los mitos.

Por otro lado, la ciencia antigua, sobre todo las posibles relaciones con Egipto y Babilonia, abre una perspectiva de acercamiento al mundo completamente diferente a la más mito-teológica forma de explicación racional aceptada en la época. No es de extrañar que los primeros “filósofos”, los Presocráticos, traten, de forma primordial, de explicar el funcionamiento de la *Physis*, la naturaleza.

1.3 Condiciones de la aparición de la explicación racional.

“La Filosofía es hija de la ciudad y la democracia”
(F. Châtelet)

Sería fácil recurrir a los tópicos que sitúan el origen de la tarea filosófica en la curiosidad, la necesidad de dotar de sentido a la naturaleza, la superación del mito como forma de explicación... pero, más que el origen estos hechos se nos presentan como “tareas” o “motores” de la filosofía propiamente dicha. Dentro de las condiciones que hacen posible la aparición de la filosofía en la Grecia del s. VI a.c. no podemos pasar por alto que las condiciones materiales existentes en dicho momento van a proporcionar el suelo donde se edificará esta nueva tarea racional. Éstas permiten que el aspecto ideológico pueda desarrollarse y abarcar cada vez planos más amplios. Con todo ello, a pesar de los aspectos materiales que condicionaron la aparición de la Filosofía, hay que tener en cuenta también las condiciones políticas y religiosas aunque, como veremos, éstas no pueden ser explicadas en su desarrollo sin hacerlo de forma pareja con aquellas.

Así las cosas, y para comenzar con la máxima de Châtelet, el núcleo central de la creación filosófica va a ser la Polis. Los ciudadanos libres que habitan en este entorno no van a reconocer más ley que la que ellos mismos se han dado. No aceptan más dominación ni constricción que las impuestas por estos “príncipes abstractos” que son las leyes (*nómos*) Esto confiere cierto grado de independencia y autonomía que no se posee cuando se depende del arbitrio de los dioses o la naturaleza. Además, las condiciones socio-económicas que acompañan tales situaciones permiten que los ciudadanos libres posean un bien casi inexistente hasta entonces: tiempo libre. Más que gastar dicho tiempo en mero entretenimiento, algunos de estos “ciudadanos” que desprestigiaban las tareas manuales como “bajas” comenzaron a dedicarse a la labor intelectual. El esquema político de “ciudad abierta” propició también que la influencia cultural surgida del constante fluir de gentes de los lugares más variados que se daba en las ciudades griegas, principalmente aquellas del Asia Menor (Mileto, Éfeso...) que se habían convertido en “puerta de Asia”, dotara a los sujetos de un amplísimo horizonte conceptual y de referencias. No sólo este dato se torna importante por el enriquecimiento cultural que supone, sino por la relativización de la propia cultura y la

² Sujetos que en su mayoría se camuflaban bajo el aspecto de poetas líricos, sacerdotes,... tradición que por otro lado se extiende hasta el siglo VI que recoge como el primero de la famosa “lista de los siete sabios” a Tales de Mileto

coadyacente necesidad de mantener una postura crítica. Es por ello que es en estas ciudades dónde surgen las primeras formas de reflexión filosófica. Aspectos como una religión poco ortodoxa, una vasta colección de mitos incongruentes entre sí, la generalización de la escritura, la incorporación de la moneda al sistema de referencias valorativas (valor abstracto) serían de obligada revista en un análisis sistemático del tema. No obstante, quizá el dato que más merezca la pena retener sea el de que todo ello surge desde un espacio “libre” y “abierto”. La libertad que otorga la democracia a los sujetos les permite saberse dueños de su destino, la apertura los sitúa en un plano donde defender dogmáticamente una postura etnocéntrica no les permitiría ni tan siquiera ampliar los horizontes comerciales, en definitiva, fuente de ingresos que permite obtener el tiempo suficiente como para perderse “dentro del laberinto”.

1.4 Mito y Logos.

De forma plenamente aceptada el surgimiento de la Filosofía se ha dado en llamar “el paso del mito al logos”. Sabiendo que los mitos se presentan como una de las primeras formas de explicación racional del cosmos, estos basan su poder argumentativo, explicativo en su componente último, componente que se presenta con un marcado matiz fideista, dogmático. El mito sólo funciona si acepto sin más ambages los postulados de los que parte, esto es, acepto ciegamente el imaginario teológico en el que se funda. El abandono de estas narraciones míticas y su sustitución por las formas lógicas de explicación supone aquello que conocemos como paso del mito al logos.

Ahora bien, estas formas lógicas de explicación racional (no olvidemos que *logos* es palabra, discurso...) necesitan también un fundamento, un principio, un lugar de apoyo. Dado que las primeras tareas filosóficas en las que se embarcan los pensadores de los siglos VI y V a.c. hemos de situarlas en la sustitución de los mitos en la explicación sobre el origen y ordenación de la naturaleza (*physis*), el principio buscado, necesario, no va a ser otro que aquél que pueda fundamentar dicho origen y el posterior desarrollo del universo (*cosmos*) A este principio rector los antiguos filósofos lo llamaron *arché*.

El planteamiento explicativo de los mitos incurría en la falacia de postular el origen del cosmos como “generación”, nada hay eterno en el universo, por tanto, aceptando como básico el principio de que “de la nada, nada surge”, el origen, en último término queda sin explicar. La determinación de este primer principio (*arché*) y su evolución física vertebrará la práctica racional que dará origen a la Filosofía.

1.5 Los primeros filósofos (La filosofía presocrática)

Centrados en el estudio de la naturaleza (*Physis*) no es pues de extrañar que recibieran el apelativo de *Físicos*. Estos primeros integrantes de la disciplina filosófica lo son más por los métodos utilizados que por los temas abordados, sobre todo teniendo en cuenta el giro posterior que la filosofía tomó. En su aplicación de criterios exclusivamente racionales y lógicos (basados en el *logos*) para ofrecer una alternativa a un tipo de tradición que se desmembraba rápidamente al interrogarla de forma rigurosa, estos pensadores ofrecieron la ocasión para seguir avanzando con esos principios en otras direcciones.

No vamos a ofrecer aquí un estudio detallado de todos ellos, cosa por otro lado bastante compleja debido a la falta de textos fuente y a la variedad de interpretaciones de los fragmentos existentes, sino que sólo vamos a detenernos en aquellos que van a iniciar dos de las tendencias fundamentales de la filosofía posterior: Parménides de Elea y Heráclito de Éfeso.

El principal fragmento conservado de Parménides es un poema cuyo núcleo fundamental se divide en dos partes: la vía de la verdad, en la que Parménides expone su doctrina filosófica, y la vía de la opinión (*doxa*), opción que el pensador probablemente desprecia como engañosa.

La argumentación de Parménides comienza con un enigmático pasaje que presenta de forma excluyente y contradictoria las vías del conocimiento:

“Pues bien, yo te diré (y tú, tras oír mi relato, llévatelo contigo) las únicas vías de investigación pensables. La una, que es y que le es imposible no ser, es el camino de la persuasión (porque acompaña a la verdad); la otra, que no es y que le es necesario no ser, ésta, te lo aseguro, es una vía totalmente indiscernible; pues no podrías conocer lo no-ente (es imposible) ni expresarlo.”

Fr. 2, 291. Versos 3-8. *Los filósofos presocráticos*, Kirk, Raven, Schofield. Gredos, Madrid 1987. p.353

Partiendo de que la traducción es ya una forma de interpretación y de que el fragmento es lo suficientemente oscuro como para poder ser abordado desde múltiples perspectivas, lo que vamos a reseñar de él sólo atañe al tratamiento de la problemática que parece iniciar: Que frente a la verdad (que “es”, inmutable, eterna...) aparece la opinión (que “no es” y “no puede ser”... inmutable, eterna... por tanto, cambiante y temporal) Seguir la vía de la verdad es apostar por un plano cognoscitivo (gnoseológico) que debe ser objetivo, eterno, igual para todo tiempo y lugar. La *physis*, cambiante y mudable, no nos proporciona esta ocasión, por ello, la vía de la verdad debe estar en otro sitio. Quizá, sea algo que debe construirse, buscarse, creerse... en definitiva, un camino a explorar que pueda ser expresado sin ambivalencias ni equívocos.

Frente a Parménides, su contemporáneo Heráclito de Éfeso viene a corroborar el hecho de que en la naturaleza “*Todo fluye*”. En sus fragmentos podemos leer que: “*Aguas distintas fluyen sobre los que entran en los mismos ríos. Se esparce y... se junta... se reúne y se separa... se acerca y se va*”³. Lo cambiante preside la *physis* y nada en ella permanece inalterable. Heráclito parece según interpretaciones sólo poner de manifiesto dicho axioma, según otras dando pie además para encontrar, fuera de la misma *physis*, aquello que otorgue el equilibrio necesario para poder comprenderla. Sin embargo, lejos de entrar en estas disquisiciones, merece la pena detenernos en el hecho de que Parménides, el cual parece abandonar la vía física por estar condenada a la *doxa*, es de alguna forma complementado, o complementa a Heráclito al remarcar la crisis de las interpretaciones físicas por la imposibilidad de ofrecer un principio inmutable. Acostumbrarse al cambio, convivir con él y a partir de ello edificar un suelo sobre el que poder aposentar ciertos conocimientos parece la proclama de ambos pensadores.

³ Cfr., 214. *Los filósofos presocráticos*, Kirk, Raven, Schofield. Gredos, Madrid 1987. p.284

Sipnosis de los principales filósofos presocráticos

NOMBRE	ORIGEN	FECHA	PRINCIPIOS	ESCUELA	
TALES	MILETO	624 546	AGUA	M I L E S I O S	J Ó N I C O S
ANAXIMANDRO	MILETO	610 545	APEIRON		
ANAXÍMEDES	MILETO	585 524	AIRE		
HERÁCLITO	ÉFESO	544 484	FUEGO/LOGOS		
JENÓFANES	COLOFÓN	530	UNO		
PITÁGORAS	SAMOS	572 ¿?	NÚMEROS DUALIDAD	E L E A T A S	I T Á L I C O S
PARMÉNIDES	ELEA	540 470	SER		
ZENÓN	ELEA	490 420	SER		
ANAXÁGORAS	CLAZOMENE	500 428	HOMEOMERÍAS NOUS	A T O M I S T A S	P L U R A L I S T A S
EMPÉDOCLES	AGRIGENTO	482 430	CUATRO ELEMENTOS (AMOR/ODIO)		
LEUCIPO	MILETO/ELEA (¿?)	450 380	ÁTOMOS/VACIO		
DEMÓCRITO	ABDERA	460 370	ÁTOMOS/VACIO		

2 LA SOFÍSTICA Y SÓCRATES: LA PREOCUPACIÓN POR EL HOMBRE

2.1 Introducción

La invasión de las colonias de Asia Menor hacia finales del s. VI a.c. por parte de los Persas, la llegada al poder en el Peloponeso de Atenas frente a la hegemonía que había mantenido Esparta y el auge de la democracia en Atenas durante el s. V a.c., van a convertirse en los principales motivos que impulsaron el surgimiento de una serie de individuos que, llegados de las colonias, imposibilitados por su condición de metecos (extranjeros) en Atenas para las actividades empresariales y apoyados por su amplio bagaje de conocimientos, se dedicaron a hacer aquello para lo que mejor preparados estaban; Educar a los ciudadanos atenienses.

Estos sujetos, conocidos como *sofistas*⁴, van a convertirse en los primeros educadores profesionales de la historia de Occidente. Su éxito les vino en buena medida por la estructura política de Atenas ya que la democracia que se practica en la Polis necesita que los individuos posean buenas dotes de oratoria y conocimientos generales para obtener los resultados perseguidos en los debates que se celebraban en el ágora. El caso es que, frente a los antiguos postulados filosóficos que abordaban de lleno la explicación racional del cosmos, estos “nuevos sabios” procuran un giro tal a los temas centrales de su prédica que desde el momento de su aparición en Atenas, el hombre y sus circunstancias (políticas, sociales, morales...) van a ser los temas filosóficos por antonomasia.

2.2 Los sofistas: escepticismo y relativismo. *Physis-nomos*.

El término “sofista” sigue poseyendo en la actualidad un significado peyorativo por obra de las críticas sembradas en los diálogos platónicos, que los definen como “mercachifles”, “cazadores de jóvenes ricos”, “maestros de artes ilusorias”, etc. Habría que añadir a renglón seguido que la visión de Platón resulta aquí interesada y poco consecuente con la realidad. Ni estos individuos actuaban de forma tan interesada, ni su sabiduría era falsa o ilusoria. Estos pensadores, a través de su tarea pedagógica, dieron un primer paso hacia el ideal emancipador de la Ilustración⁵, fueron capaces de democratizar el conocimiento arrancándoselo a los gremios aristocráticos, gremio al que Platón por supuesto pertenecía.

Los sofistas se fueron especializando progresivamente en gramática, retórica, derecho, política... es decir, en lo que hoy denominamos ciencias humanas y sociales. Este “giro antropológico” no hace sin embargo que la *physis* sea abandonada del todo, sino más bien relegada a un segundo plano. Este giro puede explicarse en términos que recalcan directamente sobre unas posturas relativistas y escépticas.

El fracaso de los “saberes clásicos” para proporcionar un conocimiento adecuado para operar en el entorno social hace que los planteamientos de los sofistas deban buscar nuevas “canchas de juego”. La *physis*, con sus supuestamente invariables reglas y leyes, es objeto clásico de estudio de los filósofos, sin embargo, el marco social en el que se desenvuelve el hombre hace que aparezcan unas “nuevas leyes” que poco o nada tienen que ver con la naturaleza. *Nomos* es la voz griega que designa las “leyes de los hombres”. Éstas, juegan tal papel en el mundo griego que no tenemos más que echar un vistazo a la *Apología de Sócrates* de Platón o a obras como *Antígona* de Sófocles para

⁴ Recordemos que *sophoi* no significa otra cosa que “sabio”.

⁵ El periodo de tiempo que comprende la segunda mitad del siglo V y parte de la primera del IV es conocido como el periodo de la Ilustración Ateniense.

ver como “la ley de la polis está por encima de todas las cosas”. Estas leyes no guardan sin embargo una relación de parentesco cercana con las viejas leyes físicas. Mientras aquellas eran propias de la naturaleza (en cualquiera de sus “variantes, teológica o lógica), invariables, eternas... las *nomoi*, las leyes de los hombres eran temporales, con un génesis claro y unos mecanismos de transformación concretos. Además, esta postura relativista se ve reforzada por el hecho indiscutible de que cada constitución, cada polis, cada Estado posee las suyas propias. Como veremos, el recurso retórico de suspender los juicios previos a la argumentación y defender la capacidad del lenguaje y la razón humana para avalar cualquier propuesta ligará, casi de forma inseparable, las nociones de escepticismo y relativismo con la sofística. No obstante, no hemos de olvidar que cualquier momento de crisis, cambio... las posturas que suele destilar son, la mayoría de las veces, relativistas y, por supuesto, escépticas. No obstante, el buen uso de estos principios garantiza una labor filosófica alejada de los dogmatismos y cercana a la postura crítica idónea para la tarea filosófica.

Cabría reseñar dos grandes grupos de pensadores dentro del movimiento sofista: El primer grupo tiende a anular la *physis* como realidad substancial: En este grupo podemos encontrar a los dos primeros y más grandes representantes del movimiento sofista; Protágoras y Gorgias. La segunda orientación se basaba en una orientación dual donde *physis* y *nomos* conviven y tratan de ser integradas. Los sofistas de “segunda generación” como Hipias y Antifonte son sus más nítidos representantes.

2.3 Sócrates: método e intelectualismo moral.

Sócrates (470 – 399), del que casi todo se ignora, era ciudadano ateniense. Hijo de una familia modesta se dice que su padre era escultor y su madre comadrona. Aunque parece que en un principio se le podría considerar como un sofista más – como hace Aristófanes en *Las nubes* – la *Apología* de Platón lo presenta con rasgos muy divergentes. No escribe nada, renuncia a cobrar por sus enseñanzas, renuncia a la oratoria. Frente a los “sofistas”, los “sabios”, Sócrates se define como un hombre que busca la verdad. Al hacer suya la máxima que enuncia que “sólo sé que no sé nada” asume sus limitaciones como el motor del conocimiento. Es más sabio quien sabe lo que ignora que quien cree saberlo todo.

Sócrates entiende la filosofía como la búsqueda, colectiva y en diálogo, de la verdad. Cada hombre posee parte de la verdad pero no puede descubrirla por sí solo. El método socrático parte de esta premisa y se divide en dos partes bien diferenciadas: La ironía, primer momento, es el arte de hacer preguntas tales que hagan descubrir al otro su propia ignorancia: El que cree saber se da cuenta de que en realidad no sabe nada. Entonces comienza el segundo momento, la mayeútica. El momento de la mayeútica⁶ consiste en un arte de hacer preguntas tales que el otro llegue a descubrir la verdad en sí mismo. El método socrático se encamina así a la construcción de definiciones. Éstas deben encerrar la esencia inmutable de la realidad investigada, oponiéndose de este modo al relativismo y convencionalismo de los sofistas.

Aunque es difícil deducir del método socrático una postura doctrinal clara, todo su interés parece haberse centrado en los problemas éticos, sobre la esencia de la virtud y la posibilidad de enseñarla. La postura socrática se suele calificar como “intelectualismo moral”: saber y virtud coinciden. El que conoce lo recto actuará con rectitud, sólo por ignorancia se hace el mal. El sabio es a la vez el virtuoso y bastaría con educar a los sujetos para que tuviésemos mejores comportamientos morales entre los hombres. No

⁶ Mayeútica es en realidad el arte de las comadronas. Ayudar a los demás a alumbrar lo que ya está dentro.

bastan pues las predisposiciones naturales sino que la *paideia*, la educación, se convierte en el mejor motor de lo social.

3. PLATÓN

3.1 Introducción.

Platón nace en Atenas en el año 427 a.c., en una de las familias de la alta aristocracia ateniense. Desde joven parece que su intención fue la de dedicarse a la vida política pero durante el gobierno de los “treinta tiranos” (entre los que se encontraban parientes y amigos suyos), las tropelías cometidas por estos (entre las que se encontraba el intento de involucrar a su maestro, Sócrates, en un asesinato) le hicieron desistir decepcionado. Su “huida” definitiva a la filosofía se produjo tras la muerte de Sócrates (399), y comienza con su refugio en Megara, donde compartirá residencia con Euclides. A la edad aproximada de cuarenta años se embarca hacia Italia, tras visitar Tarento recaba en Sicilia. En la ciudad de Siracusa traba amistad con el joven Dión, cuñado del tirano de la ciudad, Dionisio I “el viejo”. Éste es convencido por Dión para que pusiera en práctica las teorías políticas de Platón. El resultado no pudo ser más decepcionante. Regresa a Atenas hacia el año 387 formando la comunidad filosófica de corte pitagórica conocida como “La Academia”. El periodo comprendido entre la fundación de la Academia y el año 367 (muerte de Dionisio I) es para Platón bastante fructífero pero una invitación de Dión para que Platón volviera a intentar poner en práctica su sistema político hace que éste vuelva a viajar a Siracusa. Al llegar, Platón se encuentra con que el nuevo tirano, Dionisio II “el joven”, acaba de sentenciar a Dión por conspiración y este es enviado al exilio. Platón debe pasar en Siracusa dos años, en contra de su voluntad, que le sirven para reflexionar sobre su sistema filosófico, dotarlo de cierta coherencia y comenzar su trabajo de vejez. Ya de vuelta en Atenas, durante los años siguientes escribe varios de sus diálogos más críticos. Hacia el año 361 Dionisio II escribe a Platón invitándolo para que regresara a Siracusa. Con poca fe, acepta la invitación pero su viaje resulta aún más desastroso que los otros dos. Es retenido como prisionero en Siracusa durante un año. Al regresar a Atenas, dedica el resto de su vida a revisar su obra y escribir algunos de los diálogos más importantes de su obra (Timeo, Leyes...)

3.2 La naturaleza del alma y su relación con el cuerpo.

Con Platón encontramos de alguna manera el primer gran compilador de las fuentes filosóficas de la antigüedad; Pitagorismo, eleatismo, tradiciones y mitos orientales y un largo etcétera se dan en su obra de forma repetida. En lo que respecta a su antropología Platón continuará con la línea iniciada por su maestro, Sócrates. La máxima platónica bien podría ser en este ámbito aquel “conócete a ti mismo”. Sus contactos con el pitagorismo le harán convencerse de que el ser humano es un compuesto de cuerpo y alma (dualismo antropológico), donde el alma, inmortal, se debe unir de forma “accidental” al cuerpo, fuente de todo mal e ignorancia. Lo que nos hace humanos es el alma, que no es un mero principio vital (*psiqué*) animador del cuerpo, sino que posee una naturaleza propia e independiente. Es la sede de la actividad intelectual. El fin último del hombre, alcanzar la felicidad, consiste en lograr sustraer el alma a los efectos perniciosos del cuerpo para poder recuperar, tras un periodo de “purificación”, su perfección pretérita. La dualidad enunciada por Heráclito y Parménides es recogida aquí por Platón de forma sutil: el cuerpo (*physis*), sujeto al cambio, la corrupción, los vaivenes del deseo, es cambiante; el alma, simple, eterna, es totalmente superior al cuerpo. La muerte, acaece al cuerpo no al alma.

Para continuar con el desarrollo de la teoría platónica del alma debemos antes dejarnos claro que en la obra de Platón no encontramos unidad al respecto. En algunos escritos afirma la inmortalidad del alma (Fedón), en otros (Timeo) afirma que las almas fueron creadas por el Demiurgo. Éste, al crearlas, les inculcó la verdad acerca de todas las cosas. Luego, una vez vinculadas al cuerpo, se precipitarían en el olvido.

En definitiva, en la *República y Fedro*, Platón expone una clasificación del alma en tres tipos (o tres almas), respondiendo a las funciones que desarrolla el ser humano:

- Alma racional: Asentada en la cabeza, en ella reside la capacidad de razonar. La contemplación de las ideas eternas es su meta natural. Parece que este alma, o este tipo, sería la única inmortal.
- Alma irascible: Ubicada en el pecho, sería responsable de actos y afectos “nobles” como el valor, pero también de la ira o la ambición.
- Alma concupiscible: Situada en el vientre regularía las funciones vitales básicas y está completamente dominada por la “bajas pasiones”.

Platón estuvo convencido de que las almas se encontraban sujetas a ciclos de nacimiento (metempsicosis), pero tampoco presenta al respecto una visión unitaria. Sobre el destino de las almas tras la muerte del cuerpo, o su propia muerte, aparecen diversos pasajes en muchos de sus diálogos con un planteamiento igualmente confuso y falta de unidad.

3.3 El problema del conocimiento y la concepción de la realidad

El proceso de conocimiento en Platón está indisolublemente vinculado a su concepción del alma. Parte de dos supuestos: 1) El alma es eterna y poseedora de toda verdad; 2) El cuerpo es el responsable de la ignorancia que padecemos. Así, el alma separada del cuerpo es plenamente sabia, pero cuando se precipita en un cuerpo se obnubila, padeciendo un hondo olvido. Mientras estemos unidos al cuerpo siempre seremos, en mayor o menor medida, ignorantes. Para lograr salir de esta oscuridad la reflexión será la única posibilidad. La filosofía no es pues el mero acto de saber por saber, sino un medio de salvación. Posee pues una cualidad soteriológica. Se precisa asimismo una vida ordenada y virtuosa, aunque el conocimiento es también necesario para alcanzarla. Conocer no es pues más que el distanciamiento entre cuerpo y alma, que aún poseyendo una naturaleza distinta están obligados a convivir. El destino y la felicidad dependerán de qué polo sea el que domine en cada sujeto; si prima el cuerpo, que nos hará ignorantes y malvados, o el alma, que nos volverá virtuosos. Para que podamos desarrollar un proceso de aprendizaje Platón mantendrá la tesis básica de su maestro: *aprender es recordar*. Este acto de recordar se denomina *anamnesis* (reminiscencia) y está estrechamente vinculado a las creencias entorno a la naturaleza del alma. El alma sólo recordará aquello que ya aprendió en una vida separada del cuerpo.

La teoría de la *anamnesis* considera que las observaciones que realizamos en la experiencia tienen la función de provocar nuestro recuerdo. Se hace pues imprescindible el conocimiento sensible ya que en él se inicia el verdadero conocimiento. El conocimiento sensible carece en sí de valor ya que nos informa de un mundo de apariencias donde, como subrayó Parménides, no es posible la verdad. No obstante, con el paso de los años, Platón va completando y puliendo dicha teoría hasta que en la *República* da forma definitiva a la misma. Además de ello, la necesidad de mostrar cuál es el proceso de recuperación del saber perdido y, sobre todo, cuáles son las formas de conocimiento y la estructura de la realidad que los ampara, dará como resultado la

división del mundo en dos órdenes bien diferenciados: por un lado, el ámbito de lo verdadero (mundo ideal) y por otro el mundo de la apariencia (physis)

Para que todo ello posea un sentido lógico Platón se ve obligado a desarrollar la teoría que conocemos como *de las ideas*. Éstas son las únicas realidades, responsables de la realidad física, de la que los humanos formamos parte. Se afirma pues con rotundidad la existencia de los seres ideales, éstos, modelos de lo físico, se comportan como arquetipos en base a los que se origina el mundo de lo físico, de lo cambiante. Estos modelos existen en una realidad que recibe el calificativo de “verdadera” ya que es inmutable, eterna... frente a la physis, cambiante, temporal... Lo físico no es más que un reflejo, una copia imperfecta de aquellas realidades, con lo que se torna en “realidad aparente”. Esta apariencia nos imposibilita para el conocimiento verdadero, científico. Lo aparente “participa” de la verdadera realidad, de la esencia de lo real, confiriéndole una estructura, una forma. Lo físico imita a lo ideal. Lo ideal, por su inmutabilidad, es imposible que pueda actuar sobre la materia para conformarla, así, Platón se ve obligado a introducir un ente que ponga en conexión lo ideal con lo material. El Demiurgo, mente ordenadora, a la manera de un escultor, moldea la materia informe “poniendo sus ojos en las ideas”. Este Demiurgo, inteligencia pura, es el responsable de la estructura del universo y de la participación de lo material en lo formal.

En cuanto a la cuestión del conocimiento, si son dos los ámbitos de lo real, dos habrán de ser los tipos de conocimiento. En la *República*, Platón sugiere para representárnoslo mejor servirnos de una línea. Como todo conocimiento lo es de objetos, y siendo dos los órdenes de los real, dos serán también los tipos de conocimiento.

Mundo Visible		<i>(Orden de lo real)</i>	Mundo Inteligible	
Imágenes	Seres Físicos	Objetos matemáticos	Primeros Principios	
/		/	/	
Eikasía (Imaginación)	Pistis (Creencia)	Dianoia (Cto. Discursivo)	Noesis (Inteligencia)	
Doxa		<i>(Orden del conocimiento)</i>	Episteme	

El conocimiento, al igual que lo real, posee diferentes grados. Así, podemos distinguir entre el conocimiento sensible (doxa), que versa sobre lo perceptible, y el conocimiento inteligible (episteme), encargado de la “intelección” de los seres ideales. El primero (doxa) podemos subdividirlo en dos clases: la imaginación (*Eikasía*) que se ocupa de las imágenes: reproducciones. La segunda, creencia (Pistis), responsable del conocimiento de los seres físicos. La doxa es pues un conocimiento supeditado al ejercicio de los sentidos. La episteme, cuyo objeto se encuentra al margen de la experiencia, versa acerca de seres inteligibles (entes matemáticos e ideas) En este caso podemos igualmente dividir dicho orden de conocimiento en dos. Dianoia (conocimiento discursivo), es un saber discursivo, un conocimiento deductivo que parte de hipótesis generales y desciende a la comprensión de lo concreto (matemáticas, música, astronomía) La cima del conocimiento corresponde a la Nóesis, que versa sobre los primeros principios, esto es, ideas.

Tal y como Platón lo entiende, el proceso de conocimiento es ascendente, continuo, y su método es la dialéctica. El concepto de dialéctica complementa, o se

sirve de, la *anamnesis*. Lo cierto es que entre ambos existe un estrecho vínculo ya que una es, al fin y al cabo, la consumación de la otra. El proceso del recuerdo se lleva a cabo a través de la dialéctica. Ésta supone un procedimiento de preguntas y respuestas (“diálogo”) tal como el utilizado por Sócrates para “alumbrar” la mente de los hombres. El método dialéctico permite facilitar el camino para el titánico esfuerzo que supone la intelección de las ideas, proceso para el que además no todos los hombres están dotados. Permite además llegar a descubrir que entre las ideas se da una relación jerárquica, relación que se remata en la cúspide de estas con la idea del Bien. Identificada unas veces con la Belleza o la Justicia, el Bien ocupa el lugar más elevado dentro de la jerarquía de las ideas estableciendo un dominio absoluto sobre todas las demás.

3.4 Las relaciones entre ética y política.

Podría argumentarse sin temor alguno que el platonismo es, en lo fundamental, un sistema ético y político. Ética y política son prácticamente indiscernibles en Platón, para él no puede haber oposición, sino una relación de continuidad entre las virtudes éticas y sociales (políticas) El “intelectualismo moral” que domina toda su filosofía identifica virtud con conocimiento, apareciendo así como una respuesta a la Sofística. La reflexión de Platón, no sólo en torno al ser humano, sino acerca de la realidad en general, es un esfuerzo por mostrar que el orden de la misma es único. Existen unos modelos únicos, invariables que podemos conocer, y a los que debemos ajustarnos, y que la realidad toda se encuentra bajo el dominio de la idea del Bien.

En varios de sus escritos describe Platón la variedad de formas políticas existentes, pudiendo ser reducidas tosa ellas a dos clases: legítimas e ilegítimas. No obstante es en la *República* donde encontramos el pensamiento clásico de Platón acerca de la sociedad, pensamiento que influirá de manera decisiva en siglos posteriores. Allí se distinguen cuatro tipos de gobiernos injustos: Platón considera nocivas todas aquellas formas de gobierno donde no se realiza la justicia. Cuando los guardianes usurpan el poder surge un gobierno fundado en el honor. Es belicoso, ambicioso, orgulloso, y el nombre que recibe es la *Timocracia*. Estos guerreros, aposentados en el poder, se enriquecen debido a la rapiña y dan lugar a la segunda forma ilegítima de gobierno: *La Oligarquía*. El exceso de riquezas que acumulan los gobernantes puede hacer que la sociedad reclame unos principios de igualdad, naciendo con ello la *Democracia*. Ésta está abocada al completo desorden que aprovechado por alguien audaz, que se encarna en el poder con el único fin de conseguir beneficio personal, daría lugar a la *Tiranía*, originando nuevamente una Timocracia y cayendo en un círculo vicioso de difícil solución. Esta visión pesimista encontrará su alternativa en el modelo político propuesto por Platón: en la *República* nos presenta *Calípolis*, la ciudad feliz y justa. Basada en la justicia, entendida como armonía, existe en ella una correspondencia entre los ciudadanos y las leyes. Este modelo es resultado de aplicar su teoría del alma a la sociedad, entendiendo así lo social como un sujeto con un alma que debe ser bien controlada.

Entendida de una manera general, la virtud (*areté*) del ser humano radicará en el equilibrio entre los tres tipos de alma, armonía únicamente posible cuando las almas irracionales se doblegan a la racional. En el plano social ocurre otro tanto, la justicia será el resultante de la armonía entre los diferentes estamentos sociales. Distingue así Platón tres tipos de clases sociales, identificados plenamente con cada tipo de alma:

Tipo de alma	Virtud	Clase social
- Alma racional.....	Prudencia	Magistrados
- Alma irascible.....	Fortaleza	Guerreros
- Alma concupiscible.....	Templanza	Artesanos

La justicia, la armonía social, se logra cuando, como en el caso del alma, los tres estamentos sociales se someten orgánicamente al bien social. Las exigencias de la colectividad deben prevalecer sobre los intereses individuales. Los gobernantes deben ser los “mejor preparados”, los más sabios, ya que la justicia descansa sobre la sabiduría y no sobre la herencia o la riqueza. Esta tesis intelectualista, conocimiento es igual a justicia, es imprescindible para la realización social platónica. Lo único que legitima el poder es la sabiduría, de ahí que el gobernante deba ser siempre un filósofo.

Para llevar adelante este plan se torna necesaria toda una regeneración de los valores y las costumbres. Dicha transformación sólo puede llevarse a cabo si se basa en un sistema férreo de enseñanza que haga viable el imperio de las leyes sobre los intereses individuales. Con todo ello, la educación (*Paideia*) se hace imprescindible para el bienestar social. Platón propone así un modelo de enseñanza común para todos los niños. Mas tarde, en función de sus capacidades, se les irá enseñando conforme a sus inclinaciones hacia labores artesanales, guerreras o de gobierno. La eliminación de la propiedad privada para los magistrados y los guardianes (a los artesanos les está permitido poseer bienes materiales y familia) le parece a Platón requisito indispensable para evitar deseos egoístas en las clases que ostentan un mayor grado de responsabilidad política. De la misma manera, la familia queda abolida para estas clases sociales. La familia de los magistrados o los guardianes debe ser la polis, no deben tener preferencias de unas personas sobre otras. Los artesanos sí podrán tener familia dado que eso haría que su trabajo fuera mejor con la finalidad de dotar a esta de los mejores medios. Dicho Estado garantizaría el correcto equilibrio entre las diferentes clases sociales, propiciando con ello que en la polis se diera una organización justa. El buen gobierno estaría garantizado por el intelectualismo moral que ampara el buen hacer de unos gobernantes sólo regidos por su sabiduría, e incapaces por ello de actuar en contra de los intereses de la polis.

4. ARISTÓTELES

4.1 Introducción

Nacido en Estagira hacia el 384 a.c., hijo de Nicómaco, médico del rey de Macedonia, tras quedar huérfano ingresa contando diecisiete años en la Escuela filosófica fundada por Platón en Atenas, la Academia⁷, donde permaneció por espacio de veinte años. Al morir Platón y recaer la dirección de la Academia en el sobrino de éste, Espeusipo, decide viajar a Assos. Allí, otros dos discípulos de Platón, Erasto y Corisco, ayudados por el tirano Hermias, habían fundado una comunidad filosófico-política⁸. En Assos, dedicado al estudio y la docencia, comenzó a sistematizar su doctrina tomando como interlocutores a los presocráticos y a Platón.

En el año 342 fue llamado por Filipo de Macedonia para que se ocupara de la educación de su hijo Alejandro. Tarea que lleva a cabo hasta que éste sube al trono en el año 336. Aristóteles vuelve entonces a Atenas donde poco después funda su propia escuela, El Liceo⁹. Es debido al largo paseo que rodeaba su jardín, y a la afición que desarrollaron los integrantes de esta escuela de recibir las clases paseando por él, por lo que los miembros del Liceo (y las escuelas que fundaron con posterioridad) recibieron el nombre de “*peripatéticos*”.

Cuando Alejandro murió (323 a.c.), Aristóteles fue acusado de impiedad y traición por su relación con él¹⁰. Huye a Calcis, en la isla de Eubea, para “evitar que Atenas pecara dos veces contra la filosofía” donde murió en el año 322.

Las obras de Aristóteles, muchas de las cuales aparecen bajo forma de apuntes de conferencias, versan sobre los temas más diversos: ciencia natural, metafísica, física, ética, política, estética, retórica... No obstante, cabe reseñar que si sus obras poseen un núcleo común este no es otro más que el hecho de que cada objeto natural, cada ser, tiene una potencialidad inherente que explica su desarrollo o cambio hacia un fin prefijado, hacia su fin particular. Este fin, que recibe el nombre de *telos*, en el caso de la naturaleza física lleva a postularlo como causa suprema que explica todo movimiento físico. En el caso del hombre, se expresa por su naturaleza social; por su naturaleza el hombre está destinado a constituirse en sociedad. Estos serán los temas que abordaremos a continuación.

4.2 Naturaleza y causalidad.

Una de las teorías aristotélicas que ha gozado de mayor celebridad por su riqueza y claridad se refiere al conflictivo concepto de “causa”. Aristóteles utiliza este término en un sentido ontológico (aunque en ocasiones pueda serle atribuido cierto sentido epistemológico), identificándolo parcialmente con el “principio de las cosas”. En la *Metafísica* (V, 2 1013 a) lleva a cabo una enumeración exhaustiva de las diversas acepciones de “causa”, llegando a la conclusión de que todas ellas se reducen a cuatro fundamentales: material, formal, eficiente y final. La causa material es aquello a partir de lo cual se forma una substancia individual (una estatua de bronce) La causa formal es la forma, figura o patrón respecto a la cual la substancia individual adquiere una “forma

⁷ Denominada así por estar sita en los terrenos de un templo ateniense dedicado al Héroe Academo.

⁸ Posiblemente intentando llevar a la práctica el sueño de su maestro y en el que fracasa hasta tres veces en la isla de Siracusa.

⁹ Nombre dado a dicha escuela por estar situada en el gimnasio del templo ateniense dedicado a Apolo Licio.

¹⁰ No hemos de olvidar que la condición de “meteco” de Aristóteles y sus ligazones con el imperio macedonio le traerían bastantes complicaciones a lo largo de su vida.

determinada”. La causa eficiente viene dada por aquello, o aquél, que realiza la acción de “dar forma”. Y por último, la causa final es el objetivo perseguido en la constitución de la substancia individual. No obstante, cuando trasladamos esta teoría a la explicación de la naturaleza vamos a encontrarnos con que el universo dibujado parte de un marco teórico, la teoría de las cuatro causas, y opera deductivamente, pero Aristóteles se ve obligado a conferir sentido epistemológico a las explicaciones que se apoyan en la premisa de que “todo efecto es precedido de una causa”, causa que debe ser explicada para completar la tarea científica de una forma alejada del mito.

Aristóteles logra acotar el campo categorial específico de la ciencia en el reino del movimiento: “*Nosotros los físicos debemos dar por sentado que las cosas que existen por naturaleza están, ya sea todas o alguna de ellas, en movimiento*”. (Física, 1, 185a) Así pues, el Estagirita comienza su delimitación del objeto de estudio de la física definiendo al ser natural como aquel que está dotado de un principio interno de movimiento. Ese principio delimita la *physis*, la naturaleza que se define como “*la esencia de un ser que tiene en sí mismo, en cuanto tal, el principio de su movimiento y su reposo*” (Ibid. 192b) No obstante, no debe confundirnos el hecho de que Aristóteles parece referirse en su catalogación a los seres vivos, pero incluye dentro de los seres naturales a todos los elementos materiales del mundo que, en principio, parecen no estar dotados de este principio interno de movimiento y reposo.

Una vez delimitado rigurosamente el campo de la naturaleza, el sistema biologicista y organicista que Aristóteles vertebra a lo largo de toda su obra, el concepto de *physis* resultante aparece convincente y sistemático. El precio que paga por ello es fruto de su propio sistema. Al haber establecido una necesidad causal en el orden lógico, gnoseológico y ontológico, necesita aceptar ciertos dogmas (axiomas) sobre los que edificar la “ciencia del movimiento”. Éstos principios, por supuesto de forma resumida, son los que a continuación se detallan:

- 1. Los seres naturales tienen en sí el principio y la explicación de su movimiento y su reposo, todos los demás son movidos por otros.
- 2. Todo movimiento natural es finito, porque tiene un fin (*telos*)
 - Todas las cosas vivas se mueven con algún objeto, de modo que este es el término de sus movimientos.
 - Los demás objetos naturales se mueven hacia su *lugar natural*, inscrito en la naturaleza misma del cuerpo en movimiento.¹¹
- 3. Todo movimiento no natural (perfecto o violento) está causado por la acción continua de un agente. La “acción a distancia” es imposible.
- 4. El vacío no existe porque excluye el movimiento.

El modelo de naturaleza construido por Aristóteles es pues *teleológico*. La causa final toma una relevancia tal, y el modelo responde de forma tan simple a los problemas que plantea la observación de los fenómenos naturales, que habrá que esperar al siglo XVI para que éste comience a ser cuestionado. Dicho sistema, basado como hemos visto en el movimiento, establece una clasificación de los mismos destacando “*seis tipos de movimiento: generación y corrupción, incremento y disminución, alteración y cambio*” (Ibid. 15a) Los dos primeros producen cambios sustanciales, los dos segundos cuantitativos, el tercero denota un cambio en la cualidad y el cuarto de lugar (traslación o transporte) Aristóteles establece cierta prioridad del movimiento local sobre los demás, no porque estos se reduzcan a aquél, sino porque lo suponen como condición. La traslación, a su vez, es de tres especies: de arriba hacia abajo, de abajo hacia arriba y

¹¹ La problemática del movimiento de los proyectiles hace que Aristóteles debe inventar la teoría del envolvimiento o *antiperistasis* para hacer congruente este movimiento con los principios aceptados.

circular. Los elementos constitutivos del mundo, al moverse según su naturaleza en una de esas direcciones, provocan el resto de los cambios que se observan en el cosmos.

Aristóteles divide el cosmos en dos órdenes bien diferenciados: por un lado aquello que está por debajo de la esfera lunar (mundo sublunar), y de otro lo que está por encima de ella (mundo supralunar) El mundo sublunar se halla estratificado en esferas según las cualidades de pesantez o ligereza de los elementos; tierra-pesada, agua-relativamente pesada, aire-relativamente ligero y fuego-ligero. Cada elemento tiende a ocupar el lugar que le corresponde por naturaleza teleológicamente. El único movimiento natural que puede darse en el mundo sublunar es el rectilíneo. A estos elementos del mundo sublunar suma Aristóteles un quinto elemento que domina el mundo supralunar, el éter. Esta substancia es incorruptible, extremadamente sutil y ligera y, además, permite el movimiento circular, movimiento que sólo se da en el mundo supralunar.

Pero Aristóteles debe aún enfrentarse al problema del movimiento planetario; si todo lo que se mueve ha de ser movido por otro (causalidad), ¿cómo explicar el movimiento planetario? La solución aportada por Aristóteles es que el universo se organiza como una cebolla, cada esfera es movida por la inmediatamente superior y para la última de ellas, un motor inmóvil, acto puro, mueve sin ser movido. Con este recurso quiere evitar Aristóteles un regreso *ad infinitum* que para nada encajaría dentro del sistema de referencias causales que domina toda su filosofía. Al igual que en lógica o metafísica se tornan necesarios unos “primeros principios” (axiomas) donde apoyar la argumentación posterior, en física se torna necesario un primer artífice del movimiento. El problema del tiempo es no obstante solventado por Aristóteles de forma menos comprometida. Para él el tiempo es “medida del movimiento”, por ello relativo, y el universo, lleno (no hay vacío), ordenado e infinito en el tiempo.

4.3 Virtud y felicidad. El carácter comunitario del bien.

A modo de introducción, podría decirse que Aristóteles considera la sociedad humana como una empresa ética, originada por la natural sociabilidad del hombre que se dirige en su *telos* hacia una comunidad política que garantice la bondad moral y la excelencia intelectual.

El enfoque realizado por este pensador está plenamente inmerso en la estructura general de su obra y parte de su formación como médico y biólogo. Así las cosas, nos encontramos ante un filósofo que no desdeña ni las clasificaciones ni la observación de los fenómenos¹². De esta manera, el enfoque realizado por Aristóteles le hace utilizar ideas acerca del crecimiento de los organismos que van camino de su madurez y la idea de salud como su “normal funcionamiento”. Este método, aplicado a la ética, hace posicionarse a Aristóteles en la tesitura de que la virtud consiste en el funcionamiento apropiado de los rasgos que le son característicos al hombre, así, el buen funcionamiento de estos rasgos nos conducirían directamente al bien más ansiado por el hombre, la felicidad (*eudaimonía*) El Filósofo une este hecho a su teoría socio-política haciendo ver que todas estas funciones han de unirse en la consecución del mayor bien que pudiera conseguirse, este no es otro que el bien de todos los sujetos que componen la comunidad, el bien de la Polis. Por ello considera la política como la “ciencia maestra” ya que será esta la encargada de dilucidar en qué medida el resto de las ciencias se orientan para alcanzar el mayor bien para la comunidad.

¹² Valga como muestra de ello el hecho de que en el Liceo, sus discípulos, debían estudiar las más de 150 constituciones políticas diferentes que Aristóteles había compilado.

4.3.1 La teoría del hombre en Aristóteles.

Aristóteles entiende al hombre como un animal con ciertos elementos distintivos, principalmente la razón y el habla. Estas cualidades se superponen a las que comparte con cualquier otro animal como puede ser su capacidad de desarrollo orgánico, instinto sexual... La parte racional, la más importante dentro de estos rasgos distintivos, se divide en dos principales:

- Razón teórica: Es capaz de descubrir los funcionamientos del universo y comprender sus operaciones. Constituye además la forma de vida más elevada del hombre, la actividad contemplativa.
- Razón práctica: Tiene por función controlar los apetitos, ya que a diferencia del resto de los animales que están gobernados por su instinto, el hombre puede controlar sus impulsos no racionales.

Los apetitos desmesurados, la búsqueda de placer, el orgullo de tener poder sobre otros, la pasión por la posesión ilimitada... hacen que el hombre, al menos en su estado no socializado (no educado), separado de la ley y la justicia, sea “*el peor de los animales*” (Política, 1,2) Por ello, si lo propio del ser humano es su desarrollo como “hombre” (social) y éste implica su actividad racional (desarrollo de aquello que le es propio), no es extraño pensar que Aristóteles sostenga que la única forma de vida que garantiza este desarrollo es la vida en comunidad.

Una parte central de la naturaleza racional del hombre es su capacidad para moderar los impulsos desmesurados (Razón práctica), y a este control ejercido por la razón sobre nuestra “animalidad” Aristóteles lo denominará Virtud (*areté*) Dicha virtud será la base de nuestro comportamiento ético, aunque éste sólo podrá llevarse a cabo gracias a una completa y estricta educación que consiga que nuestro comportamiento se convierta en hábito. La sociedad se torna una vez más necesaria dentro del esquema aristotélico como instancia educadora. Además, la cooperación social es también imprescindible para garantizar la seguridad y prosperidad material, condiciones *sine qua non* para liberar al hombre de las ataduras que le impidan la total dedicación a esa capacidad que va a suponer el grado más elevado de felicidad en el hombre, la actividad contemplativa.

4.3.2 La teoría de la sociedad en Aristóteles

La pequeña Ciudad-Estado, con sus relaciones cara a cara y la mezcla entre amistad personal y obligaciones ciudadanas, es algo que dista bastante del concepto que tenemos hoy día de la Nación-Estado, incluso de los Reinos-Imperio que proliferaban ya en la época de Aristóteles. Sin embargo, este aspecto “familiar” de la polis no ha de hacernos olvidar que en ella se da algo de vital importancia: la institucionalización de las leyes. Estas reglas generales de gobierno y de funcionamiento interno de la ciudad son establecidas de forma pública y no permiten, al menos en principio, las decisiones arbitrarias de los individuos. Será pues éste el marco de referencia que Aristóteles tomará como óptimo para el mejor desarrollo del individuo, dato que no debemos olvidar a lo largo de las líneas que siguen.

En un pequeño desarrollo histórico de las formas de organización social la familia aparece como el grupo más simple de unión entre individuos. Surge del instinto sexual o apareamiento que el ser humano comparte con los animales, y se mantiene por el amor mutuo que existe entre padres e hijos. No obstante, la familia es algo más que una mera institución de reproducción o crianza. Desempeña además un rol defensivo y

se yergue en la unidad económica básica. Pero en esta pequeña forma de organización social las relaciones que se establecen entre los diferentes miembros del grupo (padre, madre, hijos y esclavos) no son de igualdad. Las relaciones de amistad que los unen hacen que el amor que siente el padre por la mujer y los hijos creen la obligación de protegerlos, pero otorga además al padre un papel dominante dentro de la comunidad. Este amo de la comunidad patriarcal posee “por naturaleza” una fuerza e inteligencia superiores, así que la organización y división del trabajo se realiza desde la superior capacidad racional del hombre, arrojando como resultado una forma de comunidad organizada de modo cuasipolítico.

No obstante, la comunidad doméstica es bastante limitada en lo referente a colaborar con el ámbito dentro del cual el hombre pueda desarrollar en plenitud su naturaleza (actividad contemplativa) Es por ello necesario que posea una mejor provisión de recursos materiales y de autodefensa, por lo que el desarrollo natural de la pequeña comunidad familiar se dirige a la aldea. Las aldeas son asociaciones de familias que basan su unión en consideraciones de utilidad. Es otra forma de entender la amistad, haciéndolo como reconocimiento de la necesidad mutua. Pero las sucesivas necesidades que van surgiendo: mayor especialización del trabajo, necesidad de articular un comercio, mayor capacidad defensiva, y sobre todo, la necesidad de procurar a los hombres una vida lo más acorde posible con su naturaleza, esto es, una vida moral y con posibilidades de elevarse hasta las cotas más elevadas del conocimiento y fomentar la amistad entre iguales, hacen que la aldea vaya creciendo hasta conformar la Polis.

La Polis surge así como una asociación de aldeas dispuestas alrededor de una aldea central. Surge con ella la forma más elevada de comunidad política. Ésta no sólo aumenta la seguridad contra un ataque externo o facilita el comercio necesario para un buen desarrollo económico, sino que además suministra el marco perfecto para que se dé entre los individuos una relación de genuina amistad entre iguales. Una polis consiste pues en una comunidad material, militar y éticamente autosuficiente. En cuanto a la organización interna de la polis, Aristóteles defiende que la naturaleza humana es tal que hace impracticable la completa comunidad de bienes. Nadie puede sentir el mismo afecto por un desconocido como por su propia familia, y nadie trabajará por la polis como la hará en pro de su hacienda o su familia. Así pues, la forma que da Aristóteles a la polis es la de un grupo de agricultores, ganaderos, comerciantes... que nutren a la ciudad de lo necesario para su buena marcha y capacidad de articular un mercado que garantice el comercio. Pero con todo ello, la vida pública en sí es escasa y destinada sólo a unos pocos.

De esta forma, mientras Aristóteles reconoce que mientras el establecimiento de la amistad entre iguales dentro de una élite privilegiada es suficiente para mantener su unidad, para la mayoría de los habitantes de la polis la amistad sólo surgirá si existen leyes que reglamenten de forma adecuada las interacciones entre los individuos. Esta es la causa de que la justicia sea el principio básico de la comunidad política. En la polis, las reglas de justicia se inculcan por medio de un sistema educativo políticamente regulado, administrado por magistrados y tribunales seleccionados entre los ciudadanos. Como el origen de las reglas se halla en la razón humana, éstas forman parte de un marco más general de “leyes naturales”. Existen no obstante reglas que pueden variar de una polis a otra. Este cuerpo de reglas debe ser establecido por un legislador (actuando siempre con el referente de la búsqueda del bien común) De esta manera, las principales funciones públicas en las que participan los ciudadanos son judiciales y ejecutivas, no legislativas. Esto va a garantizar que no se puedan dictar leyes a favor del bien particular y que, los ciudadanos encargados de la magistratura judicial estén sujetos a las leyes de la polis de la misma forma que cualquier otro ciudadano.

Así las cosas, Aristóteles mantendrá que lo ideal sería que todos los miembros de la comunidad pudieran acceder al gobierno de la misma (democracia), pero como esto es imposible puesto que nunca todos los integrantes alcanzarán el grado de sabiduría necesario para ello, debe confiarse en que aquellos que sí lo poseen actuarán de forma que la polis se convierta en “*una comunidad de iguales que aspiran a la mejor vida posible*” (Política, Libro VII, cap.8)

5. FILOSOFÍA Y RELIGIÓN.

5.1 Filosofía griega y filosofía cristiana

5.1.2 El Neoplatonismo.

El fundador y “padre” del movimiento neoplatónico, Plotino de Licópolis (205-270), de clara formación platónica, tiene en Armonio Sacca y sobre todo en Porfirio (sistematizador de la obra de Plotino) a los verdaderos impulsores de la corriente de pensamiento que se ha venido en llamar Neoplatonismo.

Ésta centra su atención principal en la cuestión religiosa: La relación entre Dios y el mundo, o lo que es lo mismo, entre Dios y el hombre, va a ser punto capital de esta versión teológica de la filosofía de Platón. Así, admiten la división realizada por el filósofo Ateniese entre los dos mundos –el sensible y el inteligible– y dan una lectura teológica al hecho de que para Platón debía de aceptarse la trascendencia de un principio supremo que es la unidad (Dios) De esta forma, el mundo (el hombre) se explica por medio de un doble proceso de emanación: descendente; de Dios a las cosas. Ascendente; de las cosas a Dios.

1. **Emanación descendente** (πρόοδος)

Dios es principio absoluto del que todo se deriva por emanación. Las cosas provienen de Dios como “derramadas”. Fluyen como el agua de un vaso que rebosa. El vaso siempre permanece lleno, no se agota, manando todo de él. Ahora bien, este proceso es:

- a) Necesario. Dios no puede no ser principio de emanación. No hay libertad en el acto así que las cosas no son contingentes. Pero no por ello brotan con violencia, por obligación, sino que proceden naturalmente de Dios, de la naturaleza divina. La esencia divina incluye este manar, este continuo brotar. Hay pues una necesidad natural incluida en la esencia divina que lo vincula al acto creador. La filosofía neoplatónica se escapa así de la dicotomía libertad-necesidad que se había planteado como problema en los movimientos precedentes.
- b) Gradual. El ser emanado es siempre inferior al principio del cual emana. Dios es principio absoluto, concebido como bien supremo y Uno, que engendra a lo múltiple. Existe además una gradación de seres en esta emanación: de lo más perfecto a lo menos perfecto. No obstante, la figura divina es inefable, incognoscible. No podemos decir qué es, ni tan siquiera que “es”. De ahí que Plotino adopte una *teología negativa*. No podemos conocer a Dios por lo que es, sino por lo que no es. Así, manteniendo la teoría platónica de que la tendencia al bien es natural en los hombres, en las almas, Plotino concluye que el universo se halla encarcelado en redes materiales y su tendencia natural es liberarse. Volver a Dios. Tenemos de esta manera el regreso o emanación ascendente.

2. **Emanación ascendente o regreso.** (επιστροφή)

Para Plotino el hombre es, como para Platón, “*un alma encarcelada en un cuerpo*”. El fin supremo de éste será el de liberarse del cuerpo por medio de las virtudes. Cívicas en primera instancia, purificativas en segunda (el arte o el amor) El tercer paso estará llevado a cabo tras el desarrollo de las virtudes intelectuales. Éstas elevarán al alma hasta la libertad, al mundo de lo inteligible. Pero aquí todavía el alma está presa de alguna manera de lo

sensible. Siente a Dios como otro y aún hay amor propio. La operación se completará con el éxtasis o intuición amorosa de Dios. Esta identificación amorosa con el bien supremo hace que se abandone la alteridad que aún existía y el amor se hace uno con el Uno. La identificación con Dios se consigue así en plenitud y el regreso del ser está completado.

Las críticas que esta teoría recibirá del cristianismo posterior vendrán por el panteísmo implícito en la teoría plotiniana. Todo es Dios y Dios es todo. Sólo cuando se establezca de forma oficial el dogma de la creación *ex-nihilo* y la libertad del acto creador a partir de Agustín de Hipona quedará “demostrada” la alteridad de lo existente y la contingencia del mundo.

5.2 Agustín de Hipona. Innatismo y teoría de la iluminación.

Según Agustín (354 – 430) la filosofía tiene un doble objeto: Dios y el alma. Toda especulación filosófica tiende a la iluminación de los misterios de Dios y del espíritu humano. Así, el centro y motor de ésta es el hombre. Éste, en el acto de replegarse sobre sí mismo, se adentrará en el conocimiento del principio creador trascendente. Con ello, Agustín, va a tratar de superar el escepticismo imperante entre las escuelas postaristotélicas y solucionar el problema que engendra el no poseer verdades absolutas en las que aposentarse. Así, la inspiración de corte platónico y ese afán de superar la falta de objetividad harán que Agustín busque ese tan deseado suelo de las verdades absolutas dentro de la teología, más en concreto en el cristianismo.

La posibilidad, o necesidad, de hallar algún dato que pueda servir de base firme para nuestros conocimientos comienza en Agustín con la propia evidencia de nuestra existencia: “*Si fallor sum*”. Aquí se halla la primera y principal certeza¹³. “Si yerro, existo”, este enunciado que niega la fiabilidad de nuestro conocimiento nos coloca no obstante en disposición de encontrar una primera y firme verdad. La existencia del sujeto. La misma duda la reafirma y la reitera, hallando con ello una primera salida al escepticismo. En mi duda, en mi herrar esta la esencia de mi existencia y ello es, ante todo, cierto.

En lo tocante al proceso para alcanzar la verdad, la comprensión del entendimiento divino, Agustín afirma que la vía que conduce a alcanzarla debe recorrerla todo el individuo, no sólo el entendimiento. Así, los hábitos prácticos, el control corporal va a poseer tanta importancia como la faceta intelectual, faceta esta que debe contar con la ayuda sobrenatural de Dios, la gracia. Podemos ver en ello cierta reminiscencia platónica, neoplatónica o estoica. Pero para Agustín el proceso cognoscitivo es principalmente amoroso, no intelectual. El control de las pasiones sólo proporciona un componente ascético que no posee la importancia que tenía para los estoicos y el intelecto no juega el papel relevante que jugó en algunas obras de Platón. El motor del conocimiento es Dios y el amor. Con ello, la tendencia intelectualista de la filosofía iniciada ya por Platón y el problema del error, de la falta de objetividad o de la falta de garante cognoscitivo es solventado aquí por la vía teológica¹⁴.

¹³ Verdad y certeza son dos facetas de un mismo contenido. Verdad es el aspecto objetivo; certeza el subjetivo. Lo contrario de verdad es la falsedad; lo opuesta a certeza es la duda.

¹⁴ Si el entendimiento es la facultad de lo verdadero ¿Cómo puede llegar a lo falso? En una consideración abstracta del proceso cognoscitivo no cabe respuesta a este problema. Pero si, planteado en concreto, no puede el entendimiento prescindir de las disposiciones morales ni de las tendencias volitivas y pasionales, cabe hallar en ellas la explicación del error.

Así las cosas, el problema del conocimiento en Agustín va a ser solventado sin aceptar la solución aristotélica (no reconoce el entendimiento agente para que se pueda hablar de abstracción; rebaja en exceso el conocimiento sensitivo para que pueda servir de punto de partida al proceso intelectual) ni la plena aceptación de la respuesta platónica (desechó la existencia del *topos uranos*¹⁵ y la preexistencia de las almas) sin embargo, la propuesta agustiniana parte de un motivo central del platonismo, el innatismo. Para Agustín, lo mismo que para Platón, son innatas las ideas en el sentido de que el entendimiento las saca de sí mismo y no las elabora partiendo del dato sensible. A éste le reconoce, a lo sumo, una función meramente auxiliar y ocasional, al igual que Platón.

Así, hallamos en nuestro entendimiento verdades necesarias, inmutables, eternas (verdades matemáticas, principios de la razón...) y, ninguna cosa contingente y mudable puede dar razón objetiva de estas características. La negación de Dios equivaldría a la negación de ellas que, a su vez, se afirman rotundamente a causa de su evidencia. Existe, por consiguiente, Dios como garante y condición de las verdades eternas. Es éste el único ser capaz de garantizar por sus características la eternidad, inmutabilidad y necesidad de estas verdades. El *Verbo Divino* se convierte así en sede de las ideas, al modo del mundo ideal de Platón.

Ahora bien, conectando esto con el innatismo propuesto por Agustín, si se excluye la anamnesis platónica, imposible al derogar la eternidad del alma, ¿De qué modo concreto y positivo surgen las ideas al entendimiento? Agustín nos habla de una *Iluminación divina*, que es causa de la génesis de las ideas juntamente con el entendimiento. Nuestro conocimiento intelectual ni radica en los sentidos ni arranca de ellos, sino que está en Dios o parte de él. La verdad habita pues en el interior del hombre, es por ello por lo que éste necesita del autoconocimiento y la introspección para alcanzarla. Garantizadas y avaladas por la “iluminación”, ésta se liga al conocimiento como la gracia se ligaba a la volición. Si la gracia era necesaria para encontrar el camino del amor, la iluminación es, aún en la oscuridad del concepto, un plano natural del hombre que hace que sea sede de verdades eternas. Su naturaleza posee un “algo divino” como creación de Dios que es y ello garantiza la existencia en nuestro interior de verdades más ligadas a un ser trascendente que a la inmanencia de nuestro entendimiento. La eternidad y certeza de las verdades abren el camino intelectual para conocer a Dios por medio de la introspección, y a creer en él sólo aceptando racionalmente que poseemos verdades que de otra manera quedarían sin demostrar o, en el peor de los casos

5.3. Tomás de Aquino: razón y fe. Filosofía y teología.

5.3.1 La recepción de Aristóteles en el Occidente cristiano

Un amplio y decisivo caudal de la literatura filosófica antigua, cuyo principal elemento es el grueso de la obra de Aristóteles, fue únicamente estudiado durante la mayor parte de la Edad Media por Árabes y Judíos, permaneciendo completamente desconocido, al igual que su lengua de origen (el griego) en el Occidente cristiano.

Por otro lado, en las relaciones fe-razón, Agustín concluirá que es preciso creer a fin de hacer posible el entender, y viceversa: es necesario entender para llegar a creer. Por la fe se ilumina el entendimiento, y por el entendimiento se aclara la fe. No alcanzará a poseer jamás la verdad quien de antemano proteste no hallarse dispuesto a creer antes de haber entendido. Ni podrá nunca prestar pleno asentimiento a la fe quien presuma emanciparla de la razón.

¹⁵ Aunque cabe reseñar que el entendimiento divino hará las veces de depositario de las ideas, los arquetipos eternos e inmutable, debido a su necesaria y eterna existencia.

La entrada de toda esa literatura en el ámbito cultural cristiano-occidental fue fruto de la continuada presencia de musulmanes y judíos en el sur de Europa, amén de la comunicación que llegaron a mantener con la cultura cristiana en algunos sitios y bajo los auspicios de algunos monarcas y clérigos más preocupados por el enriquecimiento cultural que por el dogma. Buena prueba de ello es el hecho de que fuese Toledo la ciudad de la que partió la avalancha, poco después de que esa ciudad pasase formalmente a manos cristianas. Allí se emprende en la primera mitad del s. XII la tarea de traducir al latín a Aristóteles, Alfarabi, Avicena, Algazel y Gabirol (Averroes y Maimónides estaban aún empezando su obra) Hay que tener en cuenta que muchas veces los textos eran trasladados primero al castellano, “palabra por palabra”, por un judío o un musulmán, y luego del castellano al latín, también “palabra por palabra”, por un cristiano; y, cuando se trataba de textos de un autor griego, añádase a esto el que se partía de versiones árabes resultantes de una traducción en la que había actuado como intermediario un siríaco.

Pese a lo complicado y poco seguro del procedimiento, las traducciones de Toledo significaron el descubrimiento de un nuevo mundo de literatura filosófica que suscitó un enorme interés. Prueba de ello es que ya muy pronto, antes de 1200, comenzaron a aparecer traducciones directas del griego al latín. Esto tiene su mérito, sobre todo si tenemos en cuenta que tanto los textos como la lengua griega sólo se conservaban, en mayor o menor medida, en el filosóficamente nulo mundo cristiano-oriental y las relaciones con Occidente era escasas. Sea como fuere, el hecho es que hacia mediados del siglo XIII se tenía (ciertamente por muy pocos) todo lo esencial de la obra de Aristóteles traducido al latín.

La avalancha aristotélico-árabe coincide con la constitución de la “universidad” de París, es decir: con la obtención de un estatuto especial, reconocido por el Papa y el rey de Francia, para el “conjunto” (*universitas*) de los maestros y alumnos que actuaban en la ciudad de París; la reunión de todos los maestros y discípulos en una corporación fue en 1200, y la aprobación definitiva de los estatutos tuvo lugar en 1215; En dichos estatutos se prohíbe la enseñanza de la obra de Aristóteles, considerada peligrosa para la fe, excepto el *órganon*, que era en su mayor parte conocido desde hacía tiempo.

5.3.1.1 La facultad de “artes”.

Por “artes” se entiende en la “universidad” medieval todo aquello, de lo que en ella se enseña, que no es ni teología, ni derecho, ni medicina (las otras tres “facultades”) El término procede del concepto romano de las *artes liberales*, donde *ars* significa saber en el sentido de *τέχνη* y *liberalis* significa “propio del hombre libre”, por lo cual se excluyen las artes manuales. En el ocaso de la antigüedad se fijó el número de siete “artes liberales”: gramática, retórica, dialéctica; aritmética, geometría, música y astronomía. Boecio llamó a las cuatro últimas *quadriivium* y en el siglo IX se dio a las tres primeras el nombre de *trivium*.

Se conserva, de fecha poco anterior a la invasión aristotélico-árabe, una exposición valiosísima de en qué consistía el programa de las “siete artes liberales”. El *órganon* aristotélico y la obra lógica de Boecio constituían el apartado de dialéctica. Se observa, en líneas generales, la tendencia a identificar “artes liberales” con “filosofía” en la medida en que ésta es algo distinto de la teología.

El problema que se nos plantea ahora, al entrar en el siglo XIII, es el siguiente: ¿a qué sección del programa de estudios va a parar el “nuevo Aristóteles? Al menos en París, los hechos son los siguientes:

Las prohibiciones eclesiásticas afectan en un principio a toda la obra de Aristóteles excepto al *órganon*, y éste es materia de la facultad de “artes”. Por otra parte, una prohibición papal del año 1231 se refiere a la “Física” de Aristóteles con la salvedad siguiente: *dicha obra queda excluida de la enseñanza hasta que teólogos competentes, designados al efecto, la analicen y depuren*. Esto, equivalía a una autorización para que los “teólogos” se ocupasen de Aristóteles, aunque no para que lo enseñasen. A ello hay que añadir que la temática de la “Física” y la “Metafísica”, para una mente medieval, pertenecía a primera vista a la teología; en efecto, la Sagrada Escritura no trata de lógica ni de dialéctica, pero sí de la constitución del mundo, y por otra parte, en las citadas obras de Aristóteles se habla de Dios. En suma, el hecho es que, al menos en París, los primeros comentarios al “nuevo Aristóteles” son obra de teólogos: Alberto de Colonia y Tomás de Aquino pertenecen a la facultad de teología. La actividad de los de “artes” en este campo será ligeramente posterior.

Hasta mediados del siglo XIII inclusive, en la facultad de “artes” de París sigue siendo la lógica lo que predomina. Algún documento anónimo de la primera mitad del siglo XIII, que contiene una colección ordenada de cuestiones a efectos de preparación de exámenes para la facultad de “artes” nos revela:

- a) Que el conjunto de lo que allí se trata recibe el nombre de *philosophia*, entendiéndose por tal la investigación y el descubrimiento de las “causas”.
- b) Que la “filosofía” se divide en *Philosophia Naturalis* (Física, Matemática, Metafísica), *Philosophia Moralis* (Ética) y *Philosophia rationalis* (Gramática, Retórica, Lógica)
- c) Que lo que tenía mayor peso, aquello a lo que se refiere la inmensa mayoría de las cuestiones, es la *Philosophia rationalis*.

Así pues, lo que se hace en la facultad de “artes” de París hasta (inclusive) mediados de siglo es, fundamentalmente, una lógica que, heredera de la obra medieval (Abelardo sobre todo), prescinde de la cuestión de las esencias y de la realidad de los universales para constituirse de forma independiente a la metafísica.

La primera traducción de los comentarios a Aristóteles de Averroes llegó a París poco después de 1230. Hacia 1270 nos encontraremos con que la llama del averroísmo ha prendido en la facultad de “artes”, cuyo trabajo ya no se centrará en la lógica. Pero en estos turbulentos y fructíferos años, la teología gozó del privilegio de interpretar y recibir en su seno todo el legado de Aristóteles así como el de Averroes. Sólo la condena de las sentencias averroístas en 1277, tres años después de la muerte de Tomás de Aquino, dejará coja y tuerta a una escolástica que tiene en este siglo XIII su máximo esplendor y brillo y a su más ilustre representante en la figura del Aquinate. La síntesis tomista de fe y razón o de filosofía y teología, herencia del condenado Averroes, abrirá las puertas al nuevo siglo XIV y con él al renacimiento y al comienzo del fin del dominio teológico sobre la filosofía. Veamos a continuación la posición tomista respecto del problema de las relaciones entre la teología y las “artes”.

5.3.2. Tomás de Aquino. (1225 – 1274)

Como hemos visto, el principal problema al que se va a hacer frente en la época de Tomás de Aquino será el de conciliar todo el ingente caudal de literatura filosófica que, emanada desde los foros teológicos, tiene como principal referente a un Platón que llega través de Agustín con el recién llegado Aristóteles de la Física y la Metafísica. No olvidemos que con el Filósofo, llegan también los textos averroístas que en no pocos años serán tildados de herejía. Teniendo en cuenta que buena parte de la síntesis tomista está inspirada en ellos, no es de extrañar que los propios textos del Aquinate rayen en alguna de sus ocasiones con contenidos heréticos.

Pero en definitiva, debido a que una exposición sistemática de la ingente obra de Tomás de Aquino sería un trabajo que, por un lado otros ya han hecho¹⁶, y por otro, tampoco satisfaría los intereses que aquí nos mueven, voy a hacer una sucinta exposición de los principios básicos que rigen la solución tomista al problema de la relación entre filosofía y teología:

1. Dios mismo es, en definitiva, el verdadero tema de la filosofía, porque es el tema de la “filosofía primera”, que ya en Aristóteles aparecía a veces como teología. Y la filosofía es el saber que puede tener lugar por la razón humana. Lo cual supone que esta, por sí misma, puede establecer ciertas verdades incluso relativas a Dios.

2. Hay un saber en el cual estriba la salvación del hombre, y este saber es la verdadera sabiduría. Este saber versa sobre el fin último del hombre, y es necesario para la salvación por cuanto cierto conocimiento del fin último configura el camino que el hombre ha de seguir hacia ese fin.

3. El fin último de todo es el principio primero de todo, es decir: Dios. Por tanto, el tema de la filosofía y el saber que hace posible la salvación coinciden. Por otra parte, puesto que uno y otro saber son verdad, es imposible que lleguen a contradecirse.

4. La sola razón humana no puede alcanzar el saber necesario para la salvación. Esto quiere decir que la filosofía, aunque su tema coincida con el de ese saber, no puede ser ese saber. Ese saber se lo ha revelado Dios, y lo que Dios ha revelado lo ha hecho por que su conocimiento es necesario para la salvación.

5. Es imposible que de lo mismo haya a la vez fe y ciencia, entendiendo por ciencia el conocimiento que se tiene en virtud de la razón humana; lo que se sabe racionalmente no se cree, sino que se sabe. *Revelado* en sentido formal es sólo aquello que no se puede alcanzar por medio de la razón

6. De lo “materialmente” revelado pueden formar parte verdades que no son reveladas en sentido formal, porque de ellas hay “saber”. Dios las ha revelado porque son necesarias para la salvación y pueden de hecho no ser alcanzadas por la razón humana, aunque de suyo no sean inalcanzables. En efecto: una cosa es la validez de la demostración de una verdad, y otra el hecho histórico de que esa demostración tenga lugar. Si a mí se me asegura (sin demostración) que un teorema es verdadero, puedo yo mismo esforzarme por encontrar la demostración y encontrarla de hecho, y, sin embargo, es posible que yo no hubiese llegado jamás a poseer tal demostración sin aquella primera confianza en que el teorema era verdadero.

7. La revelación hecha por Dios a los hombres está contenida en la Escritura. Y su recepción por los hombres (la revelación misma) es un acto de captación intelectual, aunque no de demostración; es decir, no se trata de repetir fórmulas (lo cual no sería ni siquiera creer), sino de que esas fórmulas tengan sentido, aunque sea un sentido no demostrable. Ahora bien, el hombre no puede captar, enterarse, de otra manera que

¹⁶ Bretón, S: *Santo Tomás*. Edaf; Copleston: *El pensamiento de Santo Tomás*. FCE y, sobre todo: Gilson, E: *La filosofía de la Edad media*, Gredos: *El tomismo*. Desclée

poniendo en relación lo que capta con sus propios conocimientos. No hay captación a partir de cero porque entonces las mismas palabras carecerían de sentido. De ahí que la idea de una asunción pura y exclusiva de lo literalmente revelado sea una idea contradictoria. Así que, incluso sin demostración, no hay aceptación de la fe si no hay un esfuerzo de comprensión, y que lo que se pone a contribución en ese esfuerzo sea todo aquello que el hombre puede conocer por sí mismo.

8. La captación de la revelación no es una operación individual, sino que implica la comunidad jerárquica de los creyentes (Iglesia) La teología o “ciencia sagrada”, que no es sino Revelación captada por el hombre, es cosa de la Iglesia, no de cada creyente.

Pongamos que la razón nos demuestra A y que la revelación nos dice no-A ¿Qué pasa entonces? La revelación es revelación divina, luego no puede equivocarse; Tomás dice que la razón humana tampoco se equivoca y que lo que necesariamente tiene que haber ocurrido en el caso propuesto es que *nos parece* que la razón humana dice A porque hemos cometido (no la razón humana, sino el hombre del caso) algún error en nuestros razonamientos. Debemos pues revisar esos razonamientos hasta encontrar el error. Esta posición es más importante por lo que calla que por la que dice. En pura lógica hay otra consideración que Tomás no hace (al menos explícitamente): es indudable que una revelación divina no puede ser falsa, pero es absolutamente indemostrable que la Escritura sea una revelación divina (dato del que se daban perfecta cuenta tanto Tomás como todos los pensadores cristianos) La cuestión no es pues si se acepta o no se acepta que es verdad por principio la palabra divina. Esto no es cuestión ninguna, la proposición “la palabra divina es verdad” es semejante a “el círculo es redondo”. La cuestión es si se acepta o no que determinado texto es palabra de Dios y, por lo tanto, verdad. La clave de la posición de un cristiano de la Edad Media es, pues, la identificación de la verdad misma con un hecho histórico-empírico, a saber, un texto. La adopción de esa postura situaba a los cristianos de la época en la fidelidad a una tradición material incluso aparte de la letra de la Escritura, porque era esa tradición la que había producido la misma Escritura, la que delimitó que libros eran sagrados, la que los había traducido al latín. Esa tradición es también cosa de Dios, es la Iglesia.

Este es pues, a muy grandes líneas, el intento tomista (en lo tocante al conocimiento) de unificar razón y fe. Si en ello no hay más que teología y no verdadera filosofía, como el propio Tomás concedía ya que para él el Filósofo seguía siendo Aristóteles, o en realidad en sus textos hay que leer más allá de las líneas impresas y tratar de encontrar un trasfondo filosófico que la época no le hubiera tolerado es tarea, en cualquier caso, del lector y del que quiera ir más allá de esta mera y grosera introducción

Teoría de las cinco vías: demostración racional de la existencia de Dios

- Primera vía: del movimiento. Todo lo que se mueve es movido por otro. Así, la cadena de móviles nos lleva a la necesidad de un primer motor que mueva sin ser movido. Este móvil, que en el caso de Aristóteles era el *primer motor inmovil*, es en Tomás de Aquino Dios.
- Segunda vía: de la causalidad. Todo lo que existe procede de una causa anterior, “nada existe sin una causa”. Así, la cadena causal necesita de una primera causa, incausada, que nos evite caer en un infinito causal. Esta primera causa es Dios.
- Tercera vía: de la contingencia. Partiendo de la base de la contingencia de los seres de este mundo, ha de existir un ser Necesario del cual dependa todo lo demás. Ese ser es Dios.
- Cuarta vía: de los grados de perfección. Al observar en los seres creados diferentes grados de perfección (unos son más buenos, más o menos nobles...) ésta se atribuye a los diferentes seres según un criterio de perfección que apunta a un ser supremo. Este ser supremo que ostenta todas las perfecciones y sobre la base de las cuales los demás poseemos unas características que nos acercan a él en mayor o menor grado ha de ser Dios.
- Quinta vía: del gobierno del mundo. Vemos que, cosas que carecen de conocimiento, obran según un fin. Ahora bien, aquello que carece de conocimiento no puede tender a un fin si no le dirige alguien que conozca y entienda. Existe pues un ser inteligente que dirige a todas las cosas a obrar con respecto a un fin y este ser es Dios.

5.4 Islam y judaísmo (Averroes – Maimónides)

Ibn Roch (1126-1198) cordobés de origen, vivió en España y Marruecos. Tuvo serios problemas con la ortodoxia musulmana por lo que gran parte de su obra no se ha conservado en su idioma original, pero sí en su versión latina. Para la Edad Media, Averroes es, con todo merecimiento, el “comentador de Aristóteles”.

En el terreno filosófico, además de ser una de los primeros conocedores sistemáticos de la obra –casi- completa de Aristóteles, la cuestión central que ocupa su pensamiento no va a ser una muy diferente de la de su “sucesor” en el mundo cristiano, Tomás de Aquino, esto es: las relaciones entre razón y fe.

Podemos resumir los principios averroístas en esta cuestión partiendo de la base de que el Corán es, en cualquier caso, la verdad misma, puesto que es revelación divina. Lo milagroso de esta manifestación de saber es que se dirige por igual a todos los niveles del saber, a todos los grados cognoscitivos que podemos encontrar en el hombre y que para Averroes son tres:

1. Filosofía: El grado más alto del saber y que consiste en ir de lo necesario a lo necesario pasando por lo necesario. Lo que equivale a decir, en términos más “aristotélicos”, la demostración rigurosa.
2. Teología: Segundo grado del saber que se basa en la “dialéctica”. El uso y manejo de argumentos probables.
3. Fe: Este tercer grado del saber apela a la imaginación y a los sentimientos.

La fe, sólo busca el sentido exterior e imaginativo, a diferencia de la Filosofía que trata de hallar el sentido interior y último de los contenidos. Es por ello que no prescinde del Corán sino que su modo de acceso a las verdades divinas se realiza de una forma más reflexiva y “profunda”.

Esta doctrina de las tres categorías de espíritus, según su posible acceso al saber, divide igualmente el derecho y la obligación que posee todo creyente comprender el Corán. Cada cual lo hará según su espíritu le permita acceder al grado más o menos perfecto de conocimiento. Además, ningún hombre puede trascender el nivel que le es propio a no ser que lo haga en la totalidad de su exposición espiritual, con lo cual, dicho hombre ya estaría en un grado más elevado de conocimiento. Igualmente, se pone de manifiesto la prohibición de divulgar conocimientos superiores a los hombres de rango inferior. La posibilidad de no entender esas interpretaciones les deniega el acceso a las mismas.

Siguiendo (hasta donde ello es posible después del helenismo) a Aristóteles, Averroes considera que la metafísica, la filosofía primera, es ciencia del ser en cuanto a ser y de todos aquellos atributos que le pertenezcan como tal. *Ente* es la misma cosa que *es* y lo que esa cosa es. No hay aparte un problema de la existencia, ni mucho menos una “accidentalidad” de la existencia con respecto a la esencia. La “esencia” o “*quididad*” (esta última palabra es la versión latina del griego το τί ην ειναι) es lo que determina a cada ente a ser lo que es, que es como decir: Lo que determina a *ser*; “ser” es “ser A” o “ser B”, no hay además un “existir”, por tanto, si materialmente lo ente es la cosa individual, lo formalmente ente es la quididad.

Así entendido, el *ser* de cada cosa es el suyo propio; no hay una “noción” unívoca de ser, sino un “ser A” o un “ser B”. Sin embargo, de alguna manera también se puede apreciar que aquello que llamamos *ser* también “*es*” de alguna manera.

Según lo enunciado, el “universal” (εἶδος, concepto o principio formal), no parece designar otra cosa que el individual; el conocimiento “universal” no tiene un objeto separado del ente concreto. Pero, si la cosa concreta es un individuo irreductible a “universales” y a la vez es objeto de un conocimiento universal, ello ocurre por que la cosa misma es algo compuesto. A aquel elemento de la cosa concreta que corresponde al conocimiento universal se la llama *forma*. Al otro elemento al que le corresponde su irreductible condición de individuo, se le llama *materia*. La forma es ser en acto (ἐνέργεια); la materia es aptitud para ser acto (δύναμις) “potencia”.

Conectando con la cosmología aristotélica, Averroes enuncia que para explicar el movimiento en la *Physis* se hace necesaria la “unión” de todos los supuestos motores de las diferentes esferas en uno. Un motor que mueva y a su vez no sea movido por nada, esto es, sea inmóvil. Recordando la tesis aristotélica de que cada esfera celeste poseía una “especie” de motor que la movía y que era “producido”, no movido, por el inmediato superior, la cadena causal se detiene en el primer motor. Esta especie de *procesión* o πρόοδος neoplatónica es reinterpretada en términos cosmológico-teológicos por Averroes. Dios es el motor inmóvil absolutamente primero y que, además, sólo se conoce a sí mismo.

Esta especie de emanación o *procesión* acaba, en tanto a la inteligencia se refiere, en el alma del hombre. El entendimiento agente, único para todos los hombres, es la última de las inteligencias separadas de Dios. Para Averroes, el alma humana es verdaderamente la forma del cuerpo, por lo tanto la forma de un ente precedero. No hay pues lugar para hablar de ninguna “inmortalidad del alma”.

Estamos de nuevo en el problema entre razón y fe. La solución averroísta a tales casos en los que, lo que se reconoce como necesario por la razón no se corresponde con lo que se mantiene firmemente por la fe, está en su célebre *Teoría de la doble verdad*. Sin embargo, Averroes nunca admitió que hubiese dos verdades, considera que, religión y filosofía deben coincidir, deben de llegar a las mismas verdades. Aunque tampoco admitió que sus consideraciones filosóficas fuesen erróneas, sino que lo que él veía y podía razonar no le llevaba a considerar que cuestiones tales, la inmortalidad del alma, pudieran tener refrendo filosófico.

Por otro lado, la figura de Maimónides jugará un papel importantísimo en el influjo aristotélico en la “vieja Europa”.

Moisés ben Maimón (1135-1204), judío español y, al igual que Averroes, cordobés de origen, entra de lleno en el debate que mantendrán desde las tres grandes religiones monoteístas (Cristianismo, Judaísmo e Islam) sus principales pensadores en la relación entre razón y fe. Su posición, muy próxima a la que poco después mantendrá Tomás de Aquino, defiende que la filosofía no puede demostrar todas las verdades reveladas, pero que en la concordancia entre filosofía y teología no hay más que una verdad. El que no hay más que una verdad se manifiesta en que, desde la filosofía, se ha poder demostrar que no es imposible admitir las verdades reveladas. No se trata pues de demostrar lo que sólo tiene aceptación fideísta, sino de mostrar que la creencia en dichas verdades no es incompatible con un correcto uso de la razón.

Se entiende así que la filosofía sólo podrá demostrar algo cuando pueda hacerlo sin apoyarse para ello en los datos obtenidos por la fe, de no hacerlo así, ya no sería filosofía.

2ª PARTE: FILOSOFÍA MODERNA

1. EL ORIGEN DE LA MODERNIDAD: RENACIMIENTO Y REVOLUCIÓN CIENTÍFICA.

1.1 El Renacimiento

1.1.1 El Renacimiento Europeo.

Si establecer los límites históricos de una determinada época es una labor compleja, en el caso del Renacimiento las dificultades se multiplican. Las numerosas influencias que podemos encontrar en los autores que se encuentran a caballo entre la Edad Media y la Modernidad hacen que sea verdaderamente difícil precisar un momento histórico a partir del cual encontremos una corriente de época clara a la que podamos llamar Renacimiento. Podríamos no obstante establecer que a mediados del siglo XV la mayoría de los ideales renacentistas, que ya estaban parcial o totalmente desarrollados desde el siglo XIII, han cristalizado de una forma plena. Estos ideales giran en torno al *Naturalismo*, la vuelta a la realidad empírica que recubre el *descubrimiento del mundo y del hombre*. Éste va a tornarse en el centro de la actividad artística, intelectual, política... De ahí que no sea difícil deducir el sensualismo, el goce de la vida y la exaltación de los sentidos corpóreos de los que hacen gala los hombres del Renacimiento.

Pero además de esta “exaltación” de lo corporal considerada desde una perspectiva estética hedonista, existe también otro plano en el que el cuerpo se nos aparece como objeto de un estudio metódico y que constituyó uno de los mayores logros de esta época, logro que se plasma en la medicina y, sobre todo, los estudios de anatomía.

Los factores que acompañan a esta nuevo y revolucionario momento histórico se pueden resumir en:

- El nacimiento de la *burguesía*, una nueva y poderosa clase social que va a tratar de destruir el antiguo orden jerárquico basado en la “gracia”.
- Los nuevos descubrimientos, no sólo en su aspecto material, sino también espiritual; por ejemplo, el choque que se produce en la mentalidad occidental al descubrir a los “Indios”, y en general, a cualquier nueva cultura no cristiana que plantea el interrogante de saber si eran hombres como los occidentales o no. Si gozaban de la misma dignidad y los mismos derechos...
- Desplazamiento de Dios del centro de preocupación intelectual y social. Éste va a tener como consecuencia nuevas formas de política (de la “*Ciudad de Dios*” al *Príncipe*) La idea de cristiandad, que impregnaba todos los espíritus de las épocas anteriores, empieza a perder poder de influencia; el pensamiento comienza así a buscar en otras fuentes los principios y normas por los que deberá regirse.
- La ciencia ocupa un lugar preponderante en la vida del hombre, constituyéndose en uno de los principales factores que determinarán los cambios que se van a producir. Los datos que sobre el mundo extrae la ciencia van a ser sometidos a un riguroso proceso de comprobación que hará de ellos un material empírico “fiable”.

- Los nuevos procesos económicos, sociales... hacen que el hombre cobre conciencia de su propia y específica fuerza. La vida humana deberá fundarse en lo que el hombre tiene como propio, esto es, sus propias creaciones: el arte, la técnica...

Así, el Humanismo, la vuelta a la antigüedad clásica, debe ser tomado como un intento en esa misma dirección: el hombre busca y estudia el esplendor del pasado para ver en él las posibilidades de realización de las más diversas facultades humanas.

1.1.1.1 Renacimiento y platonismo.

Durante la Edad Media el platonismo y el aristotelismo habían sido las dos corrientes fundamentales del pensamiento. Ya hemos visto el desarrollo histórico de ellas y como, a pesar del arraigo que el platonismo llegó a tener en el pensamiento cristiano, a la postre será la segunda la que domine el panorama intelectual de la Edad Media. En la época moderna el antagonismo entre ambas seguirá siendo la principal base filosófica para establecer las dos grandes líneas de pensamiento que se desarrollarán en Europa, el empirismo y el racionalismo, pero, será el platonismo (recientemente redescubierto) la teoría que con más fuerza influirá en la mayoría de pensadores y científicos que macarán el rumbo del Renacimiento.

Jorge Gemisto Pletón, en su libro *La comparación de la filosofía de Platón y Aristóteles* (1440), realiza una defensa y actualización del pensamiento platónico tal que Cosme de Médicis y Marsilio Ficino (este último uno de los primeros en traducir a Platón del griego) impulsan la creación en Florencia de la *Academia platónica*.

M. Ficino se convertirá así en el principal artífice del platonismo durante el siglo XV. Para él, el hombre es el centro de la naturaleza ya que el alma alberga en sí, tanto imágenes de las entidades divinas, de las que depende, como los fundamentos y prototipos de las cosas inferiores que, en cierto modo, crea por su propia cuenta. El hombre es pues para Ficino un “*Deus in terris*”, que encuentra su carácter divino obrando sobre este mundo, en el que vive. El otro mundo, el suprasensible, no es, en Ficino, la meta de un largo camino después del cual el hombre puede hallar la paz y la solución de todas las penalidades que le acechan aquí. La esencia del hombre reside en ese peregrinar mismo. Es en el mundo material donde se puede hallar la felicidad plena, para ello el arte, la ciencia... y en general, toda actividad humana, se convierte en la forma más plena de autoafirmación de lo humano.

La verdadera naturaleza del hombre está en crear y adquirir su propia felicidad, de manera que el máximo grado de felicidad y realización sólo se puede alcanzar mediante la filosofía, que es el acto de amor y contemplación por excelencia. Ahora bien, este proceso se lleva a cabo sin abandonar este mundo, sin perder el contacto con lo terrenal y corporal.

Pico de la Mirandola, en la misma línea que M. Ficino, establece que además de todo lo mencionado, el hombre posee sobre el resto de los seres vivos libertad. Así, en su *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Pico establece que esta libertad es lo que le permite elegir su camino. “*Estableció por tanto el óptimo artífice que aquél a quien no podía dotar de nada propio le fuese común a todo cuanto le había sido dado separadamente a los otros. Tomó por consiguiente al hombre así construido, obra de naturaleza indefinida y, habiéndolo puesto en el centro del mundo, le habló de esta manera:*

«*Oh Adán, no te he dado ni un lugar determinado, ni un aspecto propio, ni una prerrogativa peculiar con el fin de que poseas el lugar, el aspecto y la prerrogativa que conscientemente elijas y que de acuerdo con tu intención obtengas y conserves. La naturaleza definida de los otros seres está constreñida por las precisas leyes por mí prescritas. Tú, en cambio, no constreñido por estrechez alguna, te la determinarás según el arbitrio a cuyo poder te he consignado. Te he puesto en el centro del mundo para que más cómodamente observes cuanto en él existe. No te he hecho ni celeste ni terreno, ni mortal ni inmortal, con ese fin de que tú, como árbitro y soberano artífice de ti mismo, te informes y plasmases en la obra que prefirieses. Podrás degenerar en los seres inferiores que son las bestias, podrás regenerarte según tu ánimo en las realidades superiores que son divinas*».

¡Oh suma libertad de Dios padre, oh suma y admirable suerte del hombre al cual le ha sido concedido el obtener lo que desee, ser lo que quiera.»¹⁷

Las palabras de Pico, y su inclusión bíblica, expresan mejor que yo todo lo que este pensador renacentista defendió. Con este recurso a la teología, a la Palabra Revelada, y el carácter de una época que le permitió enunciar lo que sólo unos años antes le hubiera costado la hoguera¹⁸, el hombre comienza a ocupar un lugar de excepción en el mundo.

1.1.1.2 Renacimiento y aristotelismo

Sería un error intentar explicar el pensamiento renacentista como una reacción contra el aristotelismo escolástico, como hemos visto, incluso el platonismo imperante posee unos fuertes tintes aristotélicos. La nueva cultura que pugna por salir intentará recuperar el genuino sentido de la obra del Filósofo, para lo cual, la Filología se sitúa en un lugar de privilegio dentro de la tarea de interpretación.

Los aristotélicos renacentistas ven en la ciencia inaugurada por el Estagirita el prototipo de la disciplina que debe investigar la naturaleza. Será Pedro Pomponazzi la figura de mayor renombre de este movimiento.

Para este pensador, el hombre es un ser relativo, perteneciente a un determinado género de seres, a una determinada forma de vida de entre las muchas que hay. La inteligencia humana no puede funcionar separada del cuerpo, sin éste, aquella no es más que una ilusión. La felicidad del hombre viene pues marcada, como todo en él, por “su naturaleza”.

Como vemos, a muy grandes líneas, el aristotelismo que profesa Pomponazzi y el platonismo de Pico o Ficino tienen bastantes cosas en común. No podemos hablar de una u otra postura de forma ortodoxa, sino que ambas van perfilando lo que ya estaba siendo el nuevo concepto de hombre.

1.2 El escepticismo romántico.

Aunque el empleo de la palabra “escepticismo” para caracterizar una corriente de pensamiento renacentista podría plantear una serie de problemas: ¿Cómo en una época de fe ciega en el hombre su puede dudar de algo? Si hasta el momento, el escepticismo sólo se ha ligado a periodos históricos en declive, ¿Qué función desempeña en un periodo de esplendor como el renacentista? Frente a ello, cabría argumentar que la duda, tal y como se expresa en la época, no supone más que una herramienta con una única

¹⁷ Pico de la Mirandola, *Discurso sobre la dignidad del hombre*, Ed. Concurt, B. Aires 1978, pp. 48-49

¹⁸ No es que los pensadores ostenten libertad para expresarse sin trabas, baste recordar que el mismo Pico es repudiado y G. Bruno es quemado en 1600, pero el avance sobre el siglo precedente es abismal.

finalidad; hacer que el conocimiento humano no se estanque. Usado como arma para salir del dogmatismo que vertebraba la Edad Media, el escepticismo permite independizarse de las cadenas que ataban a la humanidad al “carro” de las verdades eternas.

La figura más destacable de este movimiento es Miguel de la Montaigne(1533-1592) La humillación del hombre y de su “razón orgullosa” vertebran de alguna manera la obra de este pensador. Para él, el hombre no tiene ninguna posibilidad de obtener alguna verdad absoluta, sólo de una forma relativa llega a conocerse a sí mismo y al mundo. Todo, incluso la religión (sede tradicional de “verdades absolutas”), es relativo. Únicamente aceptamos unas u otras cosas por *mor* de la costumbre; “*cada cual llama barbarie a lo que no pertenece a su cultura*”.

Así, la duda es la única vía posible para llevarnos a la tolerancia; ésta no puede ser fundada sobre nuestras costumbres ni sobre nuestra razón. Esta duda, la cual nos imposibilita para adquirir conocimientos seguros, de manera que el modo ideal de vida no será aquel que propugnaba Platón o Aristóteles, una vida contemplativa, sino el que nos coloque en la perspectiva de la muerte. Sólo ella se presenta como un poder superior a la vida así pues, el verdadero camino del hombre reside en intentar no ser mas que hombre.

1.3 Renacimiento y filosofía de la ciencia

Es en el Renacimiento, como hemos visto, cuando se empiezan a romper los rígidos modelos aristotélico-escolásticos que aprisionaban la investigación en la mayoría de los ámbitos del conocimiento. De esta manera, más libre de trabas, el hombre se lanza al mundo de lo inseguro, de lo inhóspito. La posibilidad, a priori, de que algo fuese posible o no según las leyes de la escolástica ya no opera con la misma fuerza que años atrás.

En el contexto del Renacimiento es donde surge la *nueva ciencia*, ésta se va a desarrollar, como hemos visto, en un gran número de ámbitos pero es en la física y la astronomía (junto con las matemáticas) donde la “revolución científica” tendrá una mayor repercusión. La revisión y refutación de la imagen aristotélica del universo se va a iniciar en el siglo XIV y la antigua visión del mundo será definitivamente abandonada con Galileo y Newton (la introducción del lenguaje matemático en la física y en la astronomía será fundamental) La exclusión aristotélica de explicación de la naturaleza por medio de recursos matemáticos será suplantada por la platónico-pitagórica que se expresa en la máxima galileana de que *el universo está escrito en lenguaje matemático*.

Pero, ¿cuál es esa visión aristotélica del universo y cuál la física que dominó el panorama científico de Occidente contra la que reaccionan los científicos del renacimiento?

1.3.1 La imagen aristotélico-medieval del universo

Aristóteles había defendido un universo único, finito y esférico, en el que tienen lugar dos tipos de movimientos naturales: el rectilíneo y el circular. El movimiento circular correspondía a los cuerpos celestes que se mueven eterna y regularmente alrededor de un centro, la tierra, ocupando así nuestro planeta el centro del universo. El movimiento rectilíneo tenía lugar bajo la última de las esferas que componían el universo, región sublunar, donde no hay eternidad ni regularidad en los cambios.

La esfericidad del universo obliga a que los movimientos rectilíneos puedan ser de dos tipos: de arriba abajo –de la periferia al centro– y de abajo arriba –del centro a la periferia-. Hacia arriba se mueven los cuerpos ligeros, el fuego, y hacia abajo los

pesados, la tierra. Pesantez y ligereza son propiedades absolutas de los cuerpos que designan el lugar que les corresponde ocupar dentro del universo. El tipo de movimiento operante en cada una de las regiones del orbe se correspondía igualmente con las necesidades del sistema: el movimiento circular (recordemos que el círculo expresa la perfección) no engendra cambios y era patrimonio del mundo supralunar, el movimiento rectilíneo era el existente en el sublunar.

De todo el conjunto de afirmaciones aristotélicas se desprenden una serie de notables consecuencias. En primer lugar, puesto que la tierra es pesada, su “lugar natural” es el centro del universo, al cual tiende naturalmente y en el cual reposa; el universo es por tanto geocéntrico y geoestático por causas físicas. Segundo, los cuerpos celestes, que se mueven circularmente, no son ni ligeros ni pesados, son de otra naturaleza que los cuerpos sublunares (Aristóteles introduce aquí la noción del “éter” como elemento dominante en el mundo supralunar) Son sustancias inalterables e incorruptibles, solamente afectadas por el movimiento local circular ajenas a cualquier otro tipo de cambio. Tercero, este universo ha de ser finito y lleno: en el infinito (y en el vacío) no habría posibilidad de situar unas coordenadas que ubiquen a los cuerpos en un “arriba” o “abajo” que les permitiera ocupar su lugar natural.

Esta concepción del universo es bien recibida por el cristianismo medieval ya que un universo geocéntrico y finito cuadra a la perfección con un Dios infinito, separado así de sus creaciones, y una tierra que ocupa el lugar central del cosmos, sede de la criatura más elevada de la creación divina, el hombre.

1.3.2 La teoría aristotélica del movimiento

La definición aristotélica del movimiento, paso de la potencia al acto, se refiere a todo tipo de movimiento o cambio (sustancial o accidental), por tanto, también al movimiento local. A partir de la teoría que prima el acto sobre la potencia y de la causalidad imperante en la filosofía del Estagirita, se impone el principio de que todo lo que se mueve es movido por otro, por un agente causa del movimiento. De ello se desprenden ciertas implicaciones para la explicación física del movimiento. La primera de ellas es que si todo lo que se mueve es movido por otro, si cesa la acción de la causa motriz, cesará también el movimiento. El movimiento exige pues la acción constante de una causa motriz. Esto es, para que se pueda producir un movimiento uniforme es necesaria la acción constante del agente¹⁹. En segundo lugar, dado que todo lo que se mueve es movido por otro, la causa motriz ha de ser necesariamente distinta del móvil y del movimiento. Y tercero, el motor o causa del movimiento ha de estar en contacto con el móvil mientras dure el movimiento.

Estas afirmaciones hacen que movimientos tales como el de una piedra lanzada por una catapulta o por una honda tengan una difícil explicación (movimiento parabólico) A resultas de ello, dado que la causa motriz no actúa durante el movimiento de la piedra ya que no permanece unida a ella, la explicación aristotélica a este fenómeno va a ser que el aire empujado por la piedra en su movimiento sirve de causa para que éste continúe, así, cuando la piedra pierde velocidad, el aire empujado será menor y la piedra caerá a la tierra de forma natural, es decir, describiendo un movimiento rectilíneo. Esta explicación recibirá el nombre de *antiperistasis*.

¹⁹ La física posterior mostrará que esto es falso: una fuerza constante aplicada a un móvil no produce un movimiento uniforme, sino uniformemente acelerado.

1.3.2.1 Crítica renacentista al aristotelismo

La explicación aristotélica del movimiento de los proyectiles resulta tan poco convincente que ya en la antigüedad va a recibir serias críticas. A partir de ello, la escuela de París del S. XIV –entre quienes cabe destacar a J. Buridan y a N. de Oresme– crítica y abandona la concepción aristotélica del movimiento considerando que no es necesario que una causa motriz exterior al móvil esté actuando de forma constante. Según Buridan, el movimiento del proyectil continúa porque la causa motriz la imprime un impulso, *impetus*, que mantiene al proyectil en movimiento. Esta primera crítica y alternativa al sistema aristotélico posee más importancia por el carácter de enfrentamiento abierto con la tradición que ella engendra que por su rigor científico. Queda claro que la teoría del *impetus* no es un primer acercamiento a la posterior teoría del movimiento inercial ya que el peso del aristotelismo es todavía grande en ella. Se sigue manteniendo una causa que ejerce su acción de forma continuada durante el movimiento, pero, no será esta la única aportación de los físicos del siglo XIV sino que, abierta ya la brecha al aristotelismo, los descubrimientos y aportaciones a la nueva ciencia se sucederán de una forma continuada, sólo limitada en la mayoría de las ocasiones por el pobre aparato matemático usado por estos científicos. Así, las bases para la nueva ciencia y la revolución científica del siglo XVI están ya situadas en la crítica a la tradición implícita en este comienzo de la modernidad. Figuras como las de N. de Cusa, B. Telesio o T. Campanella van a jugar un papel importantísimo en estos tiempos de cambio.

2. LA REVOLUCIÓN CIENTÍFICA

2.1 La importancia del método

La vigencia de la física y la cosmología aristotélica hasta mediados del siglo XVI se explica, en buena medida, por la falta de coherencia y alternativa metodológica que presentaban las nuevas investigaciones renacentistas. Así, la importancia de un método que unificara las ciencias tal y como lo había hecho en su momento el *Organon* se presentaba como tarea necesaria para que la investigación científica llegara, al menos en el plano epistemológico, a buen puerto. La lucha abierta en la que se hallaban inmersos los paradigmas coexistentes durante la época –mágico (platónico-pitagórico), escolástico-aristotélico y mecanicista– hacía que todos y cada uno de los científicos recayeran de una u otra manera en más de uno de ellos. Los defectos del paradigma aristotélico ya se habían puesto de manifiesto durante los siglos en los que éste estuvo en vigor y los logros del que a la postre será el vencedor, el mecanicista, van a estar, sobre todo, en su rigor matemático y el método que guiará la práctica científica. Impulsores y, en buena parte, creadores de este método científico serán F. Bacon y G. Galilei, pensadores que pasaremos a estudiar brevemente a continuación.

2.2 Francis Bacon y el método inductivo

F. Bacon (1561-1626) puede ser considerado, a pesar de que su vida se desarrolló durante los siglos XVI-XVII, un filósofo renacentista. El talante optimista de su obra y la confianza en el hombre para dominar la naturaleza, hacen que su obra entronque de lleno con los ideales del renacimiento. El instrumento que este pensador

interpone para dicho dominio no es otro que la ciencia. Esto hace que su pensamiento se oponga en una doble medida a los planteamientos aristotélicos:

Primero, el aristotelismo consideraba la ciencia como un tipo de conocimiento teórico, cuyo fin no es otro mas que comprender el mundo. Bacon se opone a esta concepción al defender que el fin de la ciencia no es la contemplación, la comprensión, sino el dominio de la naturaleza. Así, la ciencia se convertirá en el instrumento de progreso de la humanidad y no en un simple “saber teórico” sobre el mundo.

Segundo, de los dos momentos del método científico, (el inductivo y el deductivo) Bacon critica la preponderancia concedida por Aristóteles a la deducción frente a la inducción. La base de la crítica realizada por Bacon sobre este respecto está en la falta de rigor con la que los aristotélicos practican la inducción.

Frente a dicha falta de rigor, Bacon, propone un control sistemático y minucioso de las observaciones. Estas deben registrarse en “tablas” que él distribuirá en tres tipos: ausencia, presencia y grados. En ellas se consignará la presencia o no de una cualidad en los cuerpos a investigar y, si está presente, el grado en que aparece. Todo ello dará rigor y validez a la investigación empírica.

Pero antes de emprender este camino nos propone Bacon eliminar los prejuicios que impiden al ser humano un conocimiento objetivo de la naturaleza. Así, denomina *ídolos* a las fuentes generales de nuestros errores y distingue cuatro tipos fundamentales:

1. Ídolos de la tribu. Son todas aquellas inclinaciones naturales de los hombres que nos inducen a equivocarnos al interpretar la naturaleza. (p.ej. la tendencia a interpretar antropomórficamente la naturaleza)
2. Ídolos de la caverna. Son los errores procedentes de las disposiciones particulares de cada sujeto. La educación recibida, el propio carácter... cada hombre, nos dice Bacon, posee una “caverna” particular que distorsiona la “luz natural”.
3. Ídolos de la plaza. Errores provenientes de la asociación entre los hombres. Al igual que estos se comunican por medio del lenguaje ya que el significado de las palabras es, a menudo, impreciso. *La lengua condiciona nuestra interpretación de las cosas.*
4. Ídolos del teatro. Están incluidos en ellos los errores que provienen de las opiniones de los filósofos antiguos, cuya autoridad se acata sin ningún tipo de crítica basándose sólo en el prestigio de la sociedad que los reconoce.

Éstos son, según Bacon, los tipos más generales de prejuicios que impiden un estudio objetivo de la naturaleza e impiden un auténtico avance de la ciencia. Sin embargo, y pese a la lucidez con la que Bacon expone las principales fuentes del error humano en su acercamiento al mundo, el método que guiará las ciencias y que propiciará su espectacular avance desde el siglo XVI no fue el baconiano, sino el método experimental o “hipotético-deductivo” impulsado, entre otros, por Galileo.

2.3 Galileo y el método experimental.

De la alianza resultante entre matemática y experimentación surgirá el nuevo método científico. Al optar por la matemática se opta con ello por aquellos aspectos de la naturaleza que pueden ser de alguna manera cuantificables. No debe confundirse no obstante experimentación con mera experiencia u observación. En aquella, el experimentador interviene en todo el proceso controlándolo y con un fin prefijado, en ésta, el sujeto se limita a observar de una forma pasiva. Además, no todas las cualidades

de los cuerpos pueden ser fruto de la experimentación, distingue así Galileo dos cualidades principales: Primarias o cuantificables, propias de los cuerpos y secundarias o subjetivas. Estas últimas sólo “existen” en la mente del observador y no pertenecen de una forma propia a los objetos. No son pues cuantificables con lo que su matematización resulta imposible y son despreciables como material de estudio científico.

En lo tocante al método, basándose en los principios procedimentales de la Escuela de Padua resume Galileo su proceder en tres fases:

1. Resolución. A partir de la experiencia sensible se resuelve o analiza lo dado, dejando sólo las propiedades esenciales.
2. Composición. Construcción o síntesis de una “suposición” (hipótesis) enlazando las diversas propiedades esenciales elegidas. De una hipótesis se deducen después una serie de consecuencias susceptibles de ser comprobadas empíricamente.
3. Resolución experimental. Es el momento final en que se ponen a prueba mediante el experimento los efectos previamente deducidos de la hipótesis.

Cabe destacar que el propio Galileo no lleva a efecto este tercer paso en la mayoría de sus investigaciones. El “experimento mental” preside toda su investigación poniendo de manifiesto con ello la plena autonomía de la razón matemática sobre la “mera experiencia”. Así, la total independencia de la razón y la hegemonía de la misma sobre las demás facultades humanas inauguran una época en la que el hombre, su razón, tal y como nos anuncia el mismo Galileo *se igualan con el mismo Dios*. Es la razón matemáticamente guiada la que impone las normas de funcionamiento al mundo, no hay ya ni leyes divinas ni leyes naturales, es el comienzo de las leyes humanas sobre el mundo. La máxima renacentista del *hombre como centro del universo* se ha cumplido.

2.4 Física y astronomía: El comienzo de la modernidad científica.

Una vez analizada brevemente la importancia del método y vistas sus dos principales figuras, merece la pena detenerse en los logros y protagonistas principales de la llamada Revolución Científica. Ésta, como hemos anunciado, tendrá lugar durante los siglos XVI y XVII, aunque hemos de tener en cuenta que supone el colofón de un proceso que comienza ya en el final de la Edad Media.

Una figura decisiva en el rechazo del aristotelismo y en la promoción de una nueva imagen del mundo fue el astrónomo Nicolás Copérnico (1473-1543) Éste, al enfrentarse al geocentrismo ptolemaico y defender una visión heliocéntrica del universo, acaba por desmontar nociones tales como la de “lugar natural” o tendencia natural de los cuerpos al movimiento. El astrónomo polaco, aplicando el “principio de simplicidad”²⁰, reduce la complicada máquina explicativa aristotélico-ptolemaica que exigía la combinación de numerosos movimientos (epiciclos, deferentes, ecuantes) para dar cuenta de los fenómenos astronómicos. No obstante, Copérnico mantiene aún la circularidad de los movimientos ya que su ligazón con el aparato científico medieval le hace aún entender que expresa el movimiento más perfecto. Será J. Kepler (1571-1630) el científico que, apoyándose en las teorías copernicanas y en las observaciones de T. Brahe, formulará las *dos leyes del movimiento celeste*. La primera de ellas establecía el movimiento elíptico de los planetas con el sol en uno de sus focos. La segunda, establecía que una línea que uniera el centro del planeta con el centro del sol barrería áreas iguales en tiempos iguales, con lo que se afianza la idea de que los cuerpos

²⁰ La naturaleza siempre actúa del modo más simple posible.

celestes no es que no se muevan circularmente, sino que además lo hacen a una velocidad variable.

Figura reseñable es la de G. Bruno (1548-1600) Éste, apoyándose en las teorías copernicanas concluye que el universo es infinito y que nuestro mundo es uno más de los posibles en el cosmos. Bruno concibió el universo como un organismo vivo con infinitas dimensiones. Afirmó que existían infinitos sistemas solares como el nuestro y que el Sol no es más que una estrella más entre las muchas del firmamento. Igualmente concluyó que nada impide que existan otros seres pensantes en la infinitud del cosmos. Con ello, se echaba por tierra la primacía del hombre en el universo y el lugar de excepción que Dios le había conferido. En febrero del año 1600, y tras no renegar de sus ideas, Bruno es quemado en el Campo dei Fiori en Roma por la inquisición italiana.

Pero serán Galileo y Newton los que darán el espaldarazo definitivo a la nueva concepción del mundo. Con la observación por medio del telescopio Galileo demostrará que la suposición aristotélica de que los cuerpos celestes eran inmutables y estaban “hechos” de materiales sutiles era falsa. Su formulación del movimiento parabólico y de los sistemas inerciales de referencia pondrán igualmente en entredicho las categorías absolutas del movimiento natural aristotélico. La relatividad de los movimientos en los sistemas inerciales y la posterior formulación newtoniana del principio de inercia mostrarán la inoperancia aristotélica de la máxima que predicaba que todo moviente debe ser movido por otro. La ley de gravitación universal puso la puntilla a un sistema filosófico que había perdurado mil años al mostrar que las leyes que rigen el movimiento son idénticas para el mundo supralunar y el mundo sublunar.

Así, en los casi tres siglos que viene a durar la llamada Revolución científica, como hemos visto se logra algo más que derrocar a un ya caduco sistema aristotélico. Se da inicio con ello a la modernidad, al predominio de las ciencias, a la autonomía de la razón... claves que, como veremos, serán imprescindibles para entender a figuras como Pascal, Descartes o Leibniz que destacaron tanto en el terreno de las ciencias como en el de un pensamiento más enfocado a la vertiente práctico-especulativa. Vertiente que comenzará a denominarse filosofía y que tratará de recuperar el esplendor que le había sido arrebatado con la pérdida de confianza en el Filósofo.

3. ORIENTACIONES GENERALES DEL RACIONALISMO Y EMPIRISMO.

3.1 Racionalismo

Las palabras *racionalismo* y *racionalista* datan (al menos) del siglo XVII y reciben diversos significados, siendo quizá el más extendido el que enuncia que el racionalismo es “*una doctrina de los que no reconocen como fuente de conocimiento más que la razón, rechazando por tanto la revelación y la fe*”. Sin embargo, en el contexto de la historia de la filosofía el término “racionalismo” adquiere unas características específicas dentro de la corriente de pensamiento homónima que se desarrolló durante los siglos XVI y XVII. Ésta tuvo en la figura de Descartes uno de sus principales pensadores amén de ser considerado el iniciador de la misma. Los rasgos principales que van a definir dicha corriente son:

3.1.1 Confianza plena en la razón humana

La razón se plantea como la única facultad que puede conducir al hombre al conocimiento de la verdad. Razón se opone a los sentidos, la imaginación y la pasión, ya que son considerados engañosos. Así no se opone, o al menos no sólo, a la fe-revelación. El poder de la razón radica en la capacidad para obtener de sí misma las verdades primeras y fundamentales, a partir de las cuales, y por deducción, es posible obtener todas las demás y construir así un sistema explicativo y cognoscitivo del mundo. La confianza en la razón es tal que acabará presentándose como un dogma, se aceptará su valor sin previa crítica, dando sentido a afirmaciones como la de Pascal al afirmar que “*No hay por qué oponer la razón y la fe: la razón es también dogma de fe*”²¹ Se oponen así los racionalistas tanto al escepticismo (M. De la Montaigne, P. Charron) como al empirismo (J. Locke, D. Hume...) para los que el movimiento racionalista es, en palabras del propio F. Bacon, “*como una araña: teje telas a partir de su propia substancia*”.

3.1.2 Búsqueda de un nuevo método

Descartes comienza su *Discurso del método* con las siguientes palabras:

“La facultad de juzgar bien y de distinguir lo verdadero de lo falso, que es propiamente lo que llamamos buen sentido o razón, es por naturaleza igual en todos los hombres, por lo tanto, la diversidad de nuestras opiniones no procede de que unos sean más racionales que otros, sino tan solo de que dirigimos nuestros pensamientos por caminos distintos, y no consideramos las mismas cosas. No basta, ciertamente, tener un buen entendimiento: lo principal es aplicarlo bien.”

Así, esta premisa principal que se convertirá casi en obsesión durante la época, encontrar un método de razonamiento adecuado (Bacon, Galileo...) será uno de los principales objetivos filosóficos del momento. El modelo aplicado a la filosofía será al fin y a la postre el de la metodología científica: el método matemático. El Racionalismo

²¹ B. Pascal, *Pensamientos*, Alianza, Madrid 1986

tratará así de proceder *more geométrico* (al modo de los matemáticos) de tal manera que el sistema filosófico emanado de ello deberá tener la misma evidencia y consistencia que un sistema matemático. El modelo que expresa la suma perfección es el de los *Principios de geometría* de Euclides y siguiendo su esquema; Axiomas, definiciones precisas y deducción rigurosa, llegar a establecer un modelo de método filosófico que sea capaz de proporcionar verdades incuestionables.

3.1.3 Subjetividad y realidad

No sólo se toma la ciencia como paradigma metodológico, además, el Racionalismo (sobre todo Descartes y Spinoza) adoptarán su visión de la realidad: el mecanicismo. El mundo es una máquina que no necesita de atributos substanciales, “cualidades ocultas” u ordenación finalista (teleología) Basta con recurrir a los atributos tangibles de la materia, su extensión, y a las causas eficientes (movimientos que dan lugar a movimientos) para explicar “mecánicamente” el funcionamiento del mundo. El único problema que, sobre todo en Descartes, vamos a encontrar es el hecho de que el alma humana queda fuera de esta forma explicativa de la mecánica. El universo queda así fraccionado en dos mundos: la máquina y el pensamiento. El problema vendrá al intentar casar ambas “realidades” ya que el pensamiento va a quedar encerrado en sí mismo.

El pensamiento medieval era profundamente objetivista y realista: el hombre es un ser de cuya existencia objetiva es imposible dudar. Ahora, en el siglo XVII, y con toda la herencia renacentista, el hombre no se expresa sino por medio de su pensamiento, no conoce mas que su propio pensamiento. Las cosas son sólo conocidas en las ideas y no directamente en sí mismas. Por ello, la realidad y objetividad del mundo deja de ser evidente, podemos dudar de nuestro pensamiento y con ello dudar del mundo. El problema del conocimiento será de nuevo uno de los principales problemas filosóficos.

3.2 EL EMPIRISMO

3.2.1 Introducción

El empirismo es una corriente de pensamiento que se extiende a lo largo de unos dos siglos, teniendo a sus representantes de mayor peso en la última mitad del siglo XVII (Hobbes y Locke) y, sobre todo, en el siglo XVIII con las figuras de Berkeley y Hume. Sin embargo, normalmente se contraponen el empirismo al racionalismo cuando, Leibniz, posiblemente el último gran hombre de la corriente que iniciara Descartes, es tristemente enterrado en 1716, sólo cinco años después del nacimiento de Hume. Podríamos realizar pues un paralogismo entre el pensamiento de Descartes y el de F. Bacon, o el de Spinoza y Hobbes. Aunque un pequeño análisis de sus obras nos mostrarán ciertamente diferencias, también nos hará ver grandes similitudes, sobre todo en lo tocante al método y su empleo en el quehacer filosófico. Se da en ellos lo que podríamos denominar un fuerte “espíritu de época”.

Pero si en el análisis de la figura de Berkeley podemos encontrar que desde el racionalismo la actividad filosófica de Leibniz es pareja a la suya, no ocurre lo mismo con Hume. En Francia, sus coetáneos son Montesquieu, Rousseau, Voltaire..., en fin, los enciclopedistas, y no es precisamente una teoría del conocimiento la principal

aportación que estos filósofos harán a la historia del pensamiento. Hume está más ligado a la Ilustración que a la “mera Modernidad”. Así, es Kant el filósofo que podemos encontrar dentro de la tradición continental como contemporáneo del Ilustrado Escocés. Entroncar a Kant con la tradición racionalista sería asunto arriesgado además de erróneo, tal y como lo sería ligarlo al empirismo. Aunque, al autor de las *Críticas*, Hume le “*despertó del sueño dogmático*”, y su sistema dotará al sujeto de estructuras cognitivas previas a toda experiencia, la gran síntesis kantiana sobre el conocimiento y la moral no debe ser considerada ni una mera continuación del racionalismo ni una reacción al empirismo, sino una superación de ambos.

Con ello quiero poner de manifiesto que el empirismo desplegado por Hume ni es una escuálida contestación al pensamiento racionalista ni hunde sus raíces, solamente, en la filosofía empirista que se venía desarrollando en Inglaterra desde hacía dos siglos. Hume es ante todo un ilustrado y como tal debe ser tratado. Las líneas que siguen sólo pretenden allanar un poco el camino para entender mejor la figura de este pensador y, como tales, no deben ser tomada a modo de exposición sistemática ni del empirismo inglés ni de los filósofos que en ellas aparecerán.

3.2.2 Características generales del empirismo.

El empirismo es un movimiento filosófico que hunde sus raíces en la tradición del pensamiento inglés. Como tesis general podría aceptarse que es una corriente contrapuesta, en muchos aspectos, al racionalismo. Dicha contraposición toma cuerpo si se tiene en cuenta que el movimiento racionalista había tomado como modelo a la ciencia moderna únicamente en su aspecto matemático, y que el empirismo recogería el otro aspecto que caracterizaría dicha ciencia: la importancia de la experiencia.

En lo que sí se une directamente no ya con el racionalismo, sino prácticamente con todas las corrientes de la época es en el problema del conocimiento. Éste pasa a ser tema previo a cualquier otra investigación y, por supuesto, será la experiencia el lugar donde este se iniciará frente a la teoría del innatismo racionalista. Con ello, tenemos dibujada la primera característica de este movimiento:

1. El origen del conocimiento es la experiencia. Resumida en la expresión aristotélica, para los empiristas, la mente es como una *tabula rasa* (Aristóteles, *De Anima*, III, 4, 429) donde la experiencia va grabando contenidos que nuestra mente maneja²². Esto implica la negación de las ideas innatas que los racionalistas defendían. De hecho, Locke dedicará todo el primer capítulo de su *Ensayo sobre el entendimiento humano* a demostrar la inviabilidad de estas. No obstante, la contaminación racionalista en el pensador inglés le hará admitir en la segunda parte del *Ensayo* que las ideas no provenientes de la experiencia proceden de la reflexión. Como se ve, es difícil escapar a cualquier solución restringida del problema del conocimiento.

2. El conocimiento humano no es ilimitado: la misma experiencia es su límite. Las diferencias con el planteamiento racionalista, heredero directo del renacimiento en este sentido, para el que la razón no posee límites son claras. Desde el empirismo se niega la posibilidad de que el uso adecuado de un método nos proporcione un conocimiento omniabarcante. Así, para estos filósofos, sólo las matemáticas nos proporcionan un conocimiento exacto, el resto se mueve en un mundo de probabilidades y creencias. No

²² No debe ser confundido el empirismo con corrientes afines y que, como en el caso de Hobbes (sensismo) son utilizadas para mostrar los referentes históricos de aquel. No todo el conocimiento se reduce a experiencia externa, sino que se admite cierto grado de experiencia interna así como facultades cognitivas diferentes de los sentidos.

es pues de extrañar que su postura acabe en las más de las ocasiones, sobre todo en lo tocante a cuestiones metafísicas, en el escepticismo²³.

3. Todo conocimiento es conocimiento de ideas. Coincidiendo con el racionalismo, el movimiento empirista no cuestionará que aquello que la mente conoce no es otra cosa más que ideas (no las cosas mismas), y el pensamiento no hará pues otra cosa que relacionar dichas ideas entre sí. Uno de los problemas de ello vendrá de la mano de Berkeley ya que para él, sólo es aquello percibido. Las ideas no me hablan de “realidad” alguna y esta tesis acabará en el idealismo más duro: la negación del mundo percibido. Es por ello que tomarán especial importancia en el empirismo los mecanismos de asociación entre ideas y el estudio de los universales. El nominalismo²⁴, herencia de G. De Ockham, será la forma más extendida de acercamiento al universal.

4. Nuevo concepto de razón. La razón de los empiristas, frente a la del racionalismo, es dependiente y limitada por la experiencia. No obstante, dichos límites impiden que la especulación metafísica merezca el calificativo de “conocimiento” o especulación racional. Así, el afán práctico de la razón llevará al empirismo a dotar de utilidad práctica a lo racional y se ligará intelectualmente a cuestiones morales, políticas, religiosas... antes que metafísicas. Asistimos al origen de la “razón instrumental” y al despliegue de la “razón práctica” como ámbito filosófico.

3.2.3 Antecedentes de Hume.

Sin pretender hacer ni una reseña extensiva ni intensiva de los pensadores que integraron el movimiento empirista, voy a centrarme únicamente en las figuras de Hobbes, Locke y Berkeley para intentar concretar los puntos más importantes de la tradición que dio a luz la filosofía del ilustrado escocés.

3.2.3.1 Thomas Hobbes

La inclusión de Hobbes dentro del empirismo ha sido (y será) asunto más que debatido. Si bien es cierto que se engloba dentro de la tradición británica que dará lugar a dicho movimiento, por el método por el desarrollado podría clasificarse como racionalista. Así, a caballo entre dos tradiciones, me he decidido a incluirlo en este apartado por el hecho de no desmarcarlo de la tradición que de alguna manera él iniciará.

Como es sabido, Hobbes, amigo de Galileo, aceptará y aplicará el método paduano (*compositio-resolutio*) en su quehacer filosófico. Igualmente, seducido por el rigor y la claridad de la geometría euclidiana su intención será la de aplicar dicha metodología a la reflexión filosófica. Para él, la filosofía debe explicar “genéticamente”, esto es, componiendo desde sus partes más simples, sus causas, todo fenómeno. Serán la Física, la Sociología y la Geometría las partes de la nueva filosofía. Ahora bien, tanto la geometría como la filosofía de la sociedad serán ciencias en sentido estricto. La física sólo nos dará un conocimiento probable ya que mientras que los objetos de estudio de las dos primeras son generados por el hombre, los de la física escapan del control

²³ “Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Si cogemos cualquier volumen de teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos. «¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre cantidad o número?». No. «¿Contiene algún razonamiento especial acerca de cuestiones de hecho o existencia?». No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofisteria e ilusión”. (D. Hume, *Investigación sobre el conocimiento humano*, Alianza, Madrid 1980)

²⁴ Las ideas universales son sólo ideas simples, particulares, unidas mediante el lenguaje. (Todo lo nombrado de la misma forma engrosa un concepto.)

generador humano. No tenemos verdadero control sobre las causas en la naturaleza y por ello su conocimiento es, en el mejor de los casos, probable²⁵. Dios no es pues objeto de estudio filosófico, ni tan siquiera como causa, ya que caeríamos de nuevo en el error de la escolástica.

La postura mantenida por Hobbes a lo largo de su obra podría caracterizarse como “sensismo”. Partiendo de una base materialista, (sólo los cuerpos son objetos de estudio racional) Hobbes deduce que todo lo existente debe ser corpóreo y con ello, de nuevo, el problema científico de la “filosofía natural” aparece aquí; *“Es conveniente considerar que la percepción y la memoria de las cosas... no son filosofía. La experiencia no es otra cosa que la memoria. El conocimiento práctico, o sea, la previsión de lo futuro, no implica más que esperar que se produzcan hechos similares a aquellos que ya hemos experimentado; y tampoco se puede pensar que dicho conocimiento práctico sea filosofía”* (T. Hobbes, *De Corpore*, I, 2. Península, Barcelona 1987, p.68). El único conocimiento de objetos posible será el recibido por la sensación

Así, sobre esta base corpórea, la crítica a Descartes es realizada por Hobbes de una forma bastante irónica. El hombre, y lo que de él podemos conocer, es únicamente cuerpo. La tesis cartesiana que enuncia que desde el “yo pienso” se sigue el “yo soy” puede ser compartida por Hobbes, pero no el hecho de que debe ser pensamiento. De la misma forma, si *sum ambulans, ergo sum ambulatio* (Si paseo, entonces soy substancia paseante) Si algo piensa, debe ser el cuerpo el ente pensante.

3.2.3.2 John Locke

El método seguido por Locke en su investigación es por él denominado “Método histórico”: éste no supone más que una enumeración y clasificación (descriptiva) semejante a la propuesta por Bacon en su método inductivo. No obstante, a pesar de lo que de su método pudiera desprenderse, no es Locke un filósofo sistemático, ya que sus inclinaciones pasan por la ética, la pedagogía, la religión y la teoría del conocimiento y, sobre todo, la política. Ciertamente será en esta última donde más calado histórico tendrá su obra al proclamarse como primer gran teórico del liberalismo, no obstante, el punto donde me voy a centrar será, por exigencias del guión, en la teoría del conocimiento.

1.3.2.1 Las ideas y su origen. Locke define la idea como *“el objeto del pensamiento cuando el hombre piensa”*. Definición que podríamos endosar fácilmente a la filosofía cartesiana y en la que la idea se concibe de intermediario entre la mente y la cosa. Representa a la cosa en la mente siendo la idea lo presente a la mente y no el objeto. Pero en la procedencia de las mismas Locke se desmarca del planteamiento racionalista: Toda idea procede de la experiencia.²⁶

²⁵ *“La ciencia de todo objeto se deriva de un conocimiento de las causas, la génesis y la construcción del mismo; y, en consecuencia, cuando las causas son conocidas, es posible la demostración, pero no cuando las causas han de ser indagadas. La geometría, por tanto, es demostrable, pues las líneas y figuras con las que razonamos son trazadas y descritas por nosotros mismos; y la filosofía civil es demostrable, porque somos nosotros quienes construimos el Estado. Pero como no conocemos la construcción de los cuerpos naturales, sino que la buscamos a partir de sus efectos, no es posible la demostración de cuales son las causas que buscamos, sino sólo de cuáles deberían ser”*. (T. Hobbes, *Obras*, Molesworth, VII, 184)

²⁶ Ataca así el innatismo racionalista desde una doble perspectiva: desde un punto de vista “interno” en primer lugar. Si es cierto que toda mente humana posee una serie de principios de una forma universal

Aunque esta afirmación no soluciona, a priori, nada en gran medida ya que Locke distingue dos tipos de experiencia: externa e interna. La experiencia externa acontece en el hombre desde que este tiene su primera sensación; estamos ante las denominadas “ideas de sensación”. Cuando mediante el recuerdo, el raciocinio... el hombre reflexiona sobre ellas se produce la experiencia interna, dando lugar además a las ideas de reflexión. Ambos tipos de ideas son denominadas por Locke como “ideas simples”, esto es, producidas por la experiencia directa. A partir de ellas, de una forma activa (la mente construye), la mente humana conforma un nuevo tipo de ideas, las “ideas complejas”. Estas no son más que combinaciones de ideas simples y Locke distingue tres categorías de las mismas: Modos (propiedades), substancias (soporte de los modos) y relaciones.

1.3.2.2 Conocimiento del mundo. La postura de Locke en tanto a la existencia del mundo no es para nada idealista ya que, aunque desde un talante crítico, su posicionamiento podríamos denominarlo como realista.

Para Locke, y aquí podemos ver de nuevo las claras influencias racionalistas, la mente está presente ante sí, “intuye” su propia existencia. La conciencia de la mente no es mas que la conciencia de su pasado, de la suma de sus experiencias. Sin embargo, las cosas materiales son conocidas a través de ideas. Aquellas producen en el sujeto sensaciones que se traducen en ideas que expresan las cualidades del objeto. Siguiendo el ritmo de la época distingue Locke entre cualidades primarias(extensión, movimiento, número...) y secundarias, las cuales realmente no son en los objetos mas que potencias para producir sensaciones en nosotros pero que necesitan de la presencia de un objeto.

Hasta aquí Locke, aunque tomando ciertos conceptos del racionalismo, ha desarrollado su teoría del conocimiento dentro de los límites posibles de la experiencia, sin embargo, al enfrentarse al problema que genera el hecho de que la idea de substancia (idea compleja) al estar producida por la mente no podría representar nada real, la solución ofrecida no será del todo satisfactoria.

La idea de substancia surge al observar que ciertas ideas simples pueden ser englobadas bajo un nombre común. El color, el olor o la extensión de cualquier objeto no hacen que al percibirlos tengamos una idea de lo que es ese objeto. Las sensaciones que tenemos de los cuerpos necesitan un cuerpo que sirva de soporte a las mismas, una causa de las sensaciones²⁷. Esta causa no es otra que la substancialidad que poseen los cuerpos, idea que aparece aquí como un supuesto desconocido ya que, por definición, ni hemos podido obtener dicha idea por sensación ni por reflexión.

3.2.3.3 G. Berkeley

En la figura de este Obispo Irlandés se funden en cierto modo tanto principios empiristas como cierto toque místico que acabará por hacerle defender la única existencia real del alma y Dios, amén de negar la existencia del mundo. Así, la filosofía

(entre ellos se hallaría el de simplicidad), acaso no es más simple pensar que los hombres poseen esos principios por medios “empíricos” que por el innatismo. Pero, además, también es probado que hay sujetos que no poseen dichos principios (salvajes, niños e imbeciles) ¿Cómo explicar esto?

²⁷ La argumentación de Locke acaba por poner de manifiesto la imposibilidad del conocimiento objetivo. Sólo conozco unas ideas de los objetos que, en cualquier caso, no son los objetos mismos. Como veremos, el hecho de que con anterioridad hubiese dicho Locke que las ideas son representaciones de los cuerpos hará de su sistema una fácil presa de la crítica.

de Berkeley se suele expresar en su famosa máxima según la cual *esse est percipi* (el ser de las cosas consiste en ser percibidas) Máxima que explicaré aquí brevemente:

Parte Berkeley de la base de que las ideas no son representaciones de una realidad exterior y distinta de ellas mismas. Esta clara crítica a Locke se ejemplifica de forma sencilla: Tomando como referente la imagen que aparece en un cuadro (p.ej. el *San Pedro* de El Greco) no poseemos medio de saber si la imagen reflejada es en realidad una representación del verdadero sujeto o no. Para ello deberíamos compararlo con el original. Demuestra con ello parte de las incoherencias lockeanas: por una parte, afirma Locke, sólo conocemos ideas, no conocemos ninguna realidad externa distinta a ellas; por otra afirma que esas ideas son una representación de esa realidad que no conocemos. Así, la afirmación que expresa que nuestras ideas representan algo distinto de ellas mismas es gratuita e incoherente.

Así pues, las cosas son, en realidad, ideas, y su ser consiste en ser percibidas. Solamente conocemos ideas (en el sentido de Locke) luego, si ante la pregunta que me interrogaría sobre el hecho de conocer cualquier objeto (la silla donde me siento) la respuesta sería mayoritariamente afirmativa, en conclusión: Las cosas son ideas.

El objeto no es sino el conjunto de sensaciones que de ellas poseemos. No hay dos realidades –cosas e ideas- sino una sola, las ideas o percepciones: el ser de las cosas es por tanto su ser percibido

De ello se puede desprender el hecho de que las ideas sólo pertenecen a la mente que las percibe. Si el ser de las cosas consiste en ser percibidas, el ser de la mente consiste en percibir. Así, las únicas sustancias son aquellas que son capaces de percibir (las mentes) Pero de dónde provienen esas ideas si una realidad exterior que las produzca ya hemos visto que no puede ser. Dios es la causa de nuestras ideas. La causalidad vuelve a ser el argumento demostrativo de la existencia de Dios.

4. R. DESCARTES

4.1 Razón y método

4.1.1 La filosofía científica

Podemos cifrar en dos las motivaciones principales que impulsaron a Descartes (1596-1650) en su quehacer intelectual: los temas científicos, matemáticos, físicos y fisiológicos y los temas filosóficos desarrollados en su *Método*, *Meditaciones* y *Principios de filosofía*. El porqué de la inclusión filosófica en el mundo de la ciencia o, viceversa, la inclusión científica en la filosofía, es asunto que trataremos a continuación.

Descartes concibe, ante todo, el mundo como una encarnación de la geometría. El descubrimiento de la geometría analítica le va a permitir unir espacio y cantidad, curvas y ecuaciones en el marco de las coordenadas que llevan su nombre. Con ello Descartes acierta a explicar con precisión las razones de algunos fenómenos. Se puede calcular y predecir, el universo es matematizable y el límite equivale a una gran máquina de la que se podría trazar el diagrama de funcionamiento. Esto es; la materia se identifica con la extensión y como tal, es matematizable (cuantificable)

Este mecanismo, la concepción puramente extensiva de la física²⁸, ganará muchos adeptos por su sencillez, precisión y facilidad de visualización. De esta forma, este hijo tardío del Renacimiento que será la Nueva Ciencia, comienza a instaurar su dominio y criterio único con inusitada rapidez. En una época en la que los viejos y los nuevos esquemas aun conviven de una forma un tanto trágica en algunos aspectos (luchas religiosas) la física impone su ley de una forma inexorable. La certeza matemática dotaba de una seguridad a la física que la filosofía no poseía en dicho momento. El método matemático, que se había instalado con fuerza en las ciencias físicas, dotaba de una integridad al sistema científico que hacía parecer que éste era el único objeto de conocimiento que quedaba libre de trabas. Ni Dios había resistido el poder del escepticismo renacentista y la razón daba ya cuentas de un funcionamiento objetivo y universal del mundo. Las verdades de la geometría avalaban la verdad en la representación del mundo.

Pero el campo filosófico, como ya he mencionado, aparece deshilado, controvertido, incierto... Recordemos que las “verdades eternas” se han convertido ya en “viejas mentiras” y que tanto en el terreno del espíritu como en el de la moral no hay una guía segura en la que aposentar una nueva filosofía para un nuevo tiempo. Así pues, Descartes se preguntará que posee aquello que profesa una unidad y criterio único (la ciencia) frente al desorden filosófico imperante: método.

El método matemático procede deductivamente y mediante ideas *claras y distintas*. Ello dota a las ciencias de un carácter que no posee la filosofía luego, la solución queda patente ya en la formulación del problema: tratar a la filosofía con un método análogo al de las ciencias, a fin de conferir a aquella un rango epistemológico unánime al de la matemática.

²⁸ Lejos queda ya la física aristotélica de las cualidades y de las propiedades y tendencias naturales de los cuerpos. El estudio de la naturaleza se reduce a su plasmación matemática. La representación de la misma se realiza geoméricamente y no metafísicamente.

4.1.2 El método

La tarea a emprender como se ha anunciado será la de dotar de un “método” general al quehacer filosófico. Método que deberá estar apoyado en el método geométrico pero con la finalidad de arrojar luz sobre los problemas que poseen un trasfondo moral o mental. Deberá poseer las características de ser claro y evidente así como lo es el método matemático, esto es, no debe ser un modo enciclopedista del quehacer filosófico, sino una serie de principios a partir de los cuales pueda derivarse una práctica guiada por la capacidad de discernimiento de lo verdadero y lo falso. Para Descartes todos los hombres poseen una “capacidad” estructural, la razón. Ésta no es más que la cualidad de distinguir la verdad del error y de juzgar bien. El método deberá conferir un *modus operandi* correcto en la aplicación de nuestra razón en el conocimiento de las cosas. Por ello, el método no puede basarse, como en el caso de Aristóteles, en una búsqueda de consideraciones lógicas que nos hagan deducir consecuencias (lógica) sino que debe ir dirigido a encontrar la verdad misma. El título mismo del *Discurso del método* nos aclara en cierta manera sus intenciones: *para conducir bien la razón y encontrar la verdad en las ciencias*. Así, este pequeño opúsculo introductorio a tres tratados sobre *Dióptrica, meteoros y geometría* se va a convertir para Descartes en la guía principal que debe vigilar el buen desarrollo de la tarea científica en general y de la filosofía en particular.

Las reglas del mismo se reducen a cuatro:

1. EVIDENCIA: *No admitir jamás como verdadera cosa alguna sin conocer con evidencia que lo era; es decir, evitar cuidadosamente la precipitación y la prevención, y no comprender en mis juicios más que lo que se presentase a mi espíritu tan clara y distintamente que no tuviese motivo alguno de ponerlo en duda.*
2. ANÁLISIS: *Dividir cada una de las dificultades que examinase en tantas partes como fuese posible, y cuantas requiriese su mejor solución.*
3. SÍNTESIS: *Conducir ordenadamente mis pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ir ascendiendo poco a poco, como por grados, hasta el conocimiento de los más compuestos; y suponiendo un orden aun entre aquellos que no se preceden naturalmente unos a otros.*
4. COMPROBACIONES: *Hacer en todo enumeraciones tan completas, y revisiones tan generales, que estuviera seguro de no olvidar nada.*

La aparente simplicidad del método responde al deseo mismo del propio Descartes: el método ha de ser fácil y sencillo de seguir. Sin embargo, encierra numerosas cuestiones que deben ser examinadas más despacio:

a) Descartes se inspira en el método de “resolución y composición” de la escuela de Padua, método en el que también se inspira Galileo. No obstante, no se hace en el modelo cartesiano alusión alguna al experimento. Ello da muestras de la predilección del filósofo francés por un procedimiento intelectual, conceptual, racional, antes que experimental. Se une así al procedimiento euclidiano de demostración deductiva a partir de una serie de principios simples y evidentes (definiciones y axiomas)

b) Primera regla. El método presupone una confianza plena en la razón, esta es infalible. Sin embargo, la precipitación, las pasiones... la pueden hacer fracasar. Por ello, la primera regla que anuncia tomar sólo como verdadero lo evidente. La evidencia,

intuición intelectual clara y distinta²⁹, introduce un nuevo concepto de verdad. La *adecuatio* (adecuación) medieval que hacía pivotar la verdad en la concordancia de la realidad con el pensamiento hacía apoyar la verdad en las cosas tanto como en el pensamiento. Para Descartes la verdad es algo “inmanente” al espíritu, es una propiedad de las ideas en sí mismas.

c) Segunda y tercera reglas. El procedimiento para alcanzar la verdad es expuesto en ellas. Una vez en posesión de las evidencias se procederá por medio de un proceso de análisis-síntesis ordenado deductivamente. En este proceso se ha de llegar a la forma más simple posible de los objetos de estudio para después recomponer sintéticamente la cuestión. Aquí entra en juego uno de los conceptos más importantes en la filosofía cartesiana, el de naturaleza simple. La extensión y el pensamiento serán para el pensador francés las dos naturalezas simples más importantes. Ellas, como todo principio claro y evidente son ideas innatas, esto es, verdades que están de alguna manera en nuestra alma. No se trata de ideas que estén en latencia de un niño al nacer, sino que surgen a “una mente atenta” con ocasión de determinadas experiencias. Como vemos, las reminiscencias agustinianas son palpables en estos aspectos.

d) Cuarta regla. Las frecuentes comprobaciones que Descartes exige hacer para el buen desarrollo de su método tiene como fin el poder poseer cierta “evidencia intuitiva” del conjunto del mismo.

La exposición y posterior aplicación del método supuso un gran avance para Descartes. Fruto de su aplicación a las matemáticas fue el desarrollo de la geometría analítica y ello impulsa a nuestro pensador a aplicarlo a todas las ciencias. Advierte así que es por la filosofía por donde debería comenzar ya que es de donde toman las demás ciencias sus principios demostrativos. Pero Descartes no comienza inmediatamente, su temprana edad, tal como nos anuncia en el *Discurso*, le hace posponer dicha tarea para cuando hubiera “*desarraigado del espíritu todas las malas opiniones que había recibido antes de esta época, reuniendo muchas experiencias que fuesen luego materia de los razonamientos, y ejercitándose constantemente en el método*”. Pero mientras está a la búsqueda se debe plantear una “moral provisional”³⁰, ya que la definitiva sólo podrá ser obtenida como fruto de su sistema filosófico.

4.1.2.1 La búsqueda de la verdad

Como hemos observado, la moral provisional con la que Descartes emprende su camino no es más que una serie de máximas con escaso rigor filosófico. Según él nos había comentado, la filosofía debe estar fundada en ideas claras y distintas. El procedimiento elegido por Descartes será el de la duda: dudar de todo para ver si algún contenido resiste como un resto indudable y cierto.

Así, la duda es utilizada por el pensador francés “*tan solo para buscar la verdad*”: dudar de todo es un procedimiento metodológico para encontrar una verdad indubitable.

²⁹ “Llamo «clara» a la percepción que es presente y manifiesta a un espíritu atento(....) Y «distinta» a la que es de tal modo precisa y diferente de todas las demás que no comprende en sí misma más que lo que aparece manifiestamente a quien la considera como es debido”. (Principios, I, 45)

³⁰ Esta “moral provisional” consta de cuatro máximas que harán las veces de principios aceptados: 1. El hecho de que las costumbres y leyes sean tan dispares en los diferentes países exige **cautela y prudencia**, obedeciendo siempre las leyes aceptadas y las opiniones comunes. 2. Como nada es seguro, se ha de seguir lo más probable como si se tratase de algo verdadero. Ello evitará la indecisión. 3. Controlar los deseos y pasiones del cuerpo para que seamos dueños de nuestro espíritu. 4. Pasar revista a todas las ocupaciones posibles y elegir de entre ellas la mejor para mis opciones.

No es una postura escéptica, sino que muy al contrario, supone una postura mental que parte de la confianza en alcanzar la verdad. Por ello su duda es una **duda metódica**.

Dicho criterio de duda se aplica así a todas las creencias, especialmente a aquellas que parecen más sólidas y evidentes. Es posible en primer lugar, dudar de la información que me llega a través de los sentidos. Está claro que estos la fuente de error más común entre los hombres. También es posible dudar de mis razonamientos, ya que a veces me equivoco aun en las más sencillas operaciones. Pero ello implica dudar igualmente de la matemática, geometría incluida. En un principio las certezas matemáticas están avaladas por Dios (no olvidemos que estamos ante una concepción “geométrica” de Dios) Dios no permitiría que me engañase pero, podría haber un “genio maligno”, un diosillo engañador que hiciese que mis razonamientos matemáticos fuesen erróneos. Podemos también en tercer lugar dudar de la existencia del mundo que nos rodea. ¿Cómo saber que mi vida no es más que un sueño y que cuando sueño, estoy en el mundo? Nada parece pues resistirse a la duda, no parece haber ningún contenido mental digno de crédito. Así, de los dos tipos de ideas analizadas por Descartes, las **advencias** y las **facticias** (ficticias o factitivas según traducción) ninguna parece presentarse como una evidencia.

4.1.2.2 El Cogito

Pero, de pronto, del interior mismo del acto de dudar, surge un resto indubitable, algo que resiste toda duda: estoy dudando. Lo único que resiste a la duda es la duda misma, el acto de dudar. Al dudar “yo” dudo, pongo algo en el proceso que no está implicado en él mismo. Así, Descartes concluirá que “pienso, luego existo”, siendo este el primer principio evidente de la filosofía.

Hemos de reseñar que es el acto de pensar (“cogitatio”) lo que marca la existencia del sujeto, no la duda. Para Descartes cualquier acto mental, dudar, entender... es pensamiento. Todo pensamiento goza del carácter evidente de la duda, el contenido de los pensamientos, pero el pensamiento mismo es indubitable. Estamos ante una intuición, no una deducción. Si así fuera podría haber lugar para el error. Llega así nuestro pensador a fundamentar la existencia del sujeto, al menos en tanto ente pensante. En este “pienso luego existo” se intuye la existencia del yo, existencia que necesita obligatoriamente aparecer como una substancia. Se fundamenta así el concepto sobre el que descansará la vuelta al mundo de un sujeto, por el momento, encerrado en su pensamiento.

4.2 Teoría de la substancia

4.2.1 La construcción racional del mundo.

Substancia y “res” (cosa) son términos sinónimos en la filosofía cartesiana. Esto nos indica ya algo de suprema importancia; la substancia es lo concreto existente. Lo propio de una substancia es existir, pero no de cualquier forma, sino que es una existencia completa, esto es, no necesita de nada más para existir. Así, al modo de los geómetras, Descartes no fundamenta más allá de la mera definición sus nociones. La substancia es definida por él como: *“Aquello que existe de tal manera que no tiene necesidad sino de sí misma para existir”*. (Principios I, 51)

A cada substancia hace Descartes corresponder un atributo, este es la esencia misma de la substancia, aquello con lo que se identifica y que la define. Cada tipo de substancia posee un solo atributo y las diversas formas en como está dispuesto son llamadas por

descartes modos. Substancia, modo y atributo son pues los tres conceptos básicos sobre los que Descartes edificará el mundo.

Va a distinguir dos tipos de substancia:

- Substancia infinita: Dios. Queda demostrada su existencia en Descartes a través de la reformulación del argumento ontológico. Dios será, *aquel ser mayor que pueda ser pensado*. Con ello le hace corresponder como atributo la infinitud y como modos las perfecciones, incluyendo en ellas la existencia. (Recordemos que además es substancia)
- Substancias finitas: alma y cuerpos. El alma será la “res pensante” y los cuerpos la “res extensa”. El atributo de una será el pensamiento y el de la otra la extensión. Notemos sin embargo que se hace depender su existencia del ser necesario, Dios. De ahí, que para no caer en contradicciones no podemos aplicar la definición de substancia de forma estricta mas que a Dios, o entender con Descartes que hay dos tipos de substancias diferentes y las únicas que sólo necesitan de Dios y de sí mismas son las enunciadas.

4.2.1.1 La substancia infinita.

El hecho de que yo pueda dudar de todo cuanto a primera vista se me muestra demuestra mi libertad, pero también mi imperfección. Descartes descubre que en su alma se aloja la idea de perfección. Dicha idea no puede ni haber sido construida por mí (idea facticia), ya que soy imperfecto, ni haber venido de fuera (idea adventicia) ya que en el mundo nada hay perfecto. Tiene pues que ser una idea que de algún modo se aloje en mí, de forma innata, puesta en mí por un ser superior realmente perfecto y todopoderoso; este ser no es otro que Dios. Demuestra así Descartes la existencia de Dios por la vía racional, a partir de una idea, de ahí a “construir el mundo” hay ya un paso muy pequeño.

Dios además garantiza con total seguridad el criterio de evidencia. Su infinita bondad nunca permitiría que me engañara ni que un genio maligno enturbiara mi entendimiento. Todo aquello que aparezca en mí como una evidencia será cierto gracias a la bondad de Dios y, la existencia del mundo tiene igualmente la garantía de que el creador otorga existencia al mismo.

4.2.1.2 Las substancias finitas.

El alma, que es pensamiento, queda demostrada como existente gracias al recurso de la “*ficción mental*”. Puedo fingir que no tengo cuerpo, que no dependo del espacio, que no soy más que un ser pensante pero no puedo fingir que no pienso. Mi esencia por tanto está constituida por el hecho de pensar.

El cuerpo, cualquier cuerpo, no es sino extensión. Sus modos, figura y movimiento, son por tanto las cualidades llamadas por Galileo “primarias” las que dominan el panorama cartesiano. La realidad queda reducida a su aspecto cuantificable y geométrico. La unión en el hombre entre alma y cuerpo tiene en Descartes difíciles soluciones. Mientras en algunos lugares nos habla de un atributo único del hombre, del alma, el pensamiento, en otras nos establece vínculos entre ambos. La *glándula pineal* será el medio que establecerá Descartes como nexo de unión entre las difícilmente comunicables substancias.

5. D. HUME

5.1 Introducción

David Hume (1711 –1766), máximo representante del movimiento ilustrado en Inglaterra, Escocia para ser exactos, hizo suyas todas las máximas que impulsaban al mismo: “Acallar el fanatismo y la superstición”, “derrumbar la metafísica y la filosofía dogmática” o “avanzar en aras de la secularización e independencia de la razón humana”. Pero a este condicionamiento histórico que supone el haber vivido durante el “Siglo de la Luces” se une además el hecho de haberlo hecho del lado insular del canal de la Mancha. La tradición empirista en la que el pensador entronca por su situación geográfica va a marcar los derroteros de su investigación filosófica. Así, el problema del conocimiento humano es asumido como la principal cuestión a abordar en un paso previo, y obligado, para resolver “el otro” gran problema filosófico de la época: la justificación y fundamentación de una moral exenta de cargas teológicas.

La forma en la que Hume aborda el problema del conocimiento es, al igual que todos los filósofos de la época –incluidos los de tradición empirista–, partiendo de la base ordenada que proporciona un método adecuado de trabajo. Desde los presupuestos básicos que se presentan en la tradición filosófica inglesa –el conocimiento se origina en la experiencia tanto interna como externa y, además, todo conocimiento lo es de y mediante ideas– propone Hume aplicar el método newtoniano a los asuntos del hombre. Dicho método abogaba por el experimento psíquico, la negación de no fingir hipótesis y la generalización inductiva a partir de la explicación del fenómeno particular³¹, y presuponía la solvencia del mismo para alumbrar leyes de aplicación general sobre el funcionamiento del entendimiento humano. La finalidad perseguida así por Hume no es otra más que la de establecer reglas generales que rijan y/o expliquen la conducta humana, a saber, lo que se conocerá como filosofía práctica: la moral.

Este parangón filosófico del quehacer científico newtoniano viene a denominarse en la obra de Hume como la “ciencia de la naturaleza humana”, ciencia que, como se ha apuntado, al igual que la del ilustre científico inglés, sólo pretende exponer cuáles son las leyes de asociación de ideas y cómo operan en el sujeto: semejanza, contigüidad espacial o temporal, asociación y causa-efecto.

5.2 Teoría del conocimiento

5.2.1 Origen y modos del conocimiento.

5.2.1.1 Principios del conocimiento

Los principios en los que se asienta el empirismo humeano y que van a marcar la forma de la investigación filosófica de este pensador podrían resumirse en:

- Principio empirista: La razón humana presenta los límites que le marca la experiencia ya que todo material del pensar ha sido obtenido de ella.

³¹ “... no finjo hipótesis. Pues todo lo no deducido a partir de fenómenos ha de llamarse hipótesis, y las hipótesis metafísicas o físicas, ya sean de cualidades ocultas o mecánicas, carecen de lugar en la filosofía experimental. En esta filosofía las proposiciones particulares se infieren a partir de los fenómenos, para luego generalizarse a través de la inducción.” I. Newton, *Principios matemáticos, Escolio general*, Tecnos, Madrid 1987, p.621

- Principio de inmanencia: *Nada puede estar presente a la mente, sino una imagen o percepción. Los sentidos sólo son conductos por los que se transmiten estas imágenes sin que sean capaces de producir un contacto inmediato entre la mente y el objeto.* (Investigación sobre el entendimiento humano, 12)³²
- Principio de copia o correspondencia: *Todas nuestras ideas no son sino copias de nuestras impresiones, es decir, que nos es imposible pensar algo que no hemos sentido previamente con nuestros sentidos internos o externos.* (Ibid. 7) Así, según Hume, la negación de las ideas innatas no significa más que dichas ideas no son copia de las impresiones. Si innato significa simultaneo a nuestro nacimiento, por supuesto que no hay ideas innatas; pero si innato significa “natural”, entonces todas nuestras percepciones son innatas. En cambio, si por innato se entiende lo que es original, “no copiado”, entonces sólo las impresiones pueden ser llamadas innatas.
- Principio de asociación de ideas: Las ideas no se encuentran desconectadas en la mente. Por un lado, la imaginación mezcla y combina las mismas de una forma potente. Pero además, existe una especie de “fuerza”, de atracción, al modo del mundo natural. Las leyes de asociación de ideas, aunque no de forma probada, ni según él mismo fácilmente probable, Hume las cifra en: semejanza, contigüidad y causa-efecto.
- Principio de negación de las ideas generales (nominalismo): *Hablando con propiedad, no existen las ideas generales y abstractas, sino que todas las ideas generales no son, en realidad, sino ideas particulares vinculadas a un término general, que recuerda en determinados momentos otras ideas particulares que se asemejan en ciertos detalles a la idea presente a la mente.*

5.2.1.2 Cuestiones de hecho y relaciones entre ideas

Hume divide los objetos de conocimiento en dos clases que llama “relaciones de ideas” (*relations of ideas*) y “cuestiones de hecho” (*matters of fact*); división análoga a la realizada por Leibniz entre “verdades de razón y verdades de hecho”³³. A la primera clase pertenecen las proposiciones lógicas y matemáticas de tipo “el todo es mayor que las partes”, llegando a ella mediante el entendimiento sin necesidad de recurrir a la experiencia. Estas verdades están basadas en el principio de no-contradicción, esto es, el postular su contrario engendra contradicción.

Frente a las verdades necesarias que suponen las relaciones de ideas nos encontramos con la contingencia factual de las cuestiones de hecho. Así, ante proposiciones tales como, “el helio es más ligero que el aire” necesito de la comprobación empírica constante para su demostración y, aun sin creerlo, puedo imaginar perfectamente su contrario. Son, por tanto, la observación y la experiencia las que nos pueden garantizar la verdad en el vasto ámbito de los hechos, acerca de los cuales no cabe certeza demostrativa, aunque sí certeza “vital” que proporciona la probabilidad probada. Esta permite que nos podamos anticipar a los hechos futuros.

³² Con respecto a la terminología empleada por Locke para clasificar los contenidos de conciencia, ideas de sensación o reflexión..., Hume varía ésta empleando el término “percepción” para catalogar todo contenido de conciencia. Dicha percepción puede ser de dos tipos: **impresiones e ideas**, radicando su diferencia en el grado de vivacidad. Más intensas las primeras, Hume criticará a Locke el uso ambiguo del término idea.

³³ Vid. *Monadología*, § 33

5.2.2 Crítica de las nociones de substancia y causa

5.2.2.1 Crítica de la causalidad

Siguiendo el ejemplo escogido por el propio Hume: “el sol no saldrá mañana” es tan concebible como “el sol saldrá mañana”, pero la segunda proposición es más creíble que la primera porque, de acuerdo con nuestra experiencia pasada, es mucho más probable que suceda esto que aquello; y, en consecuencia, dicha experiencia nos proporciona la capacidad de pronosticar acontecimientos tales como “si me sumerjo en agua me mojaré”. Este ir más allá de la mediata certidumbre que nos proporciona la experiencia sólo nos es posible gracias a la causalidad. Por lo tanto, si la experiencia futura, predecible, sólo nos es posible gracias a las experiencias pasadas, la causalidad es un argumento fundado en la experiencia. Infiero de aquello que he visto lo que ocurrirá después. Es pues esta una relación no dependiente de las ideas, sino de las cuestiones de hecho.

Así, la noción de causa, tan importante para la metafísica, queda en entredicho al estar ligada a la inferencia empírica que nos proporciona la experiencia y no la necesidad lógica de las relaciones de ideas. El origen de la causalidad está pues en nuestra persistencia y nuestra mente, no posee rango epistemológico. Si, como podemos deducir fácilmente, la validez de una idea depende del conocimiento de la impresión de la que procede; ¿De qué impresión procede la conexión necesaria de la causalidad? Hemos de responder con Hume que no poseemos dicha impresión, ni tampoco un razonamiento demostrativo ni probable. Sólo las relaciones de la mente van a permitir explicar la conexión necesaria que parece suponer la causalidad, esto es, la causalidad es sólo un producto mental de las operaciones superiores de nuestro entendimiento en su afán por explicarse y comprender el mundo.

5.2.2.2 Costumbre, hábito y creencia

La razón nunca puede convencernos de que la existencia de un objeto deba implicar la de otro, cuando hacemos una operación tal que, de la existencia de un objeto pasamos al convencimiento de que debe darse el otro, no es nuestra razón la que actúa, sino la costumbre o un principio asociativo. No hay pues ligazón necesaria entre causa y efecto sino mero costumbre o hábito. Todo procede de una repetición pasada sin ningún nuevo razonamiento o conclusión de la que se deriva la creencia, merced a la cual, estamos acostumbrados a ver dos impresiones unidas entre sí. La aparición de una nos lleva a la otra. Cualquier posible ligazón que pueda darse entre dos impresiones que aparecen constantemente unidas propiciará en nosotros el convencimiento de que, dada la primera, se debe dar a continuación la segunda. La costumbre genera en nosotros la creencia que hemos tenido en llamar causalidad y que, como se ha mostrado, no puede ser un principio del entendimiento al que asentir como verdad universal e incuestionable pues su fundamento es la experiencia y no un principio aceptado de no-contradicción.

5.2.2.3 Crítica de la noción de substancia

Según la metafísica tradicional la realidad estaba constituida por tres substancias nucleares: Alma, Dios y mundo; o tal y como Descartes las conceptualizara: res extensa, res pensante y res infinita. Amén de la facilidad histórica que ha propiciado el hecho de

que dichos conceptos sean tenidos por sustancias existentes, la crítica humeana no sólo se centrará en cada una de ellas, sino que la noción misma de sustancia es puesta en tela de juicio por Hume.

De dicha noción dice nuestro pensador que, al tener que derivar toda idea de su correspondiente impresión, ha de concluirse que tal noción carece de real fundamento extramental. Dado que no tenemos impresión alguna de la sustancia entendida como realidad en sí distinta de nuestras percepciones, la idea de sustancia aparece así como una colección de ideas simples unidas por la imaginación. No es posible colegir la existencia de dicho concepto de impresión alguna puesto que no poseemos esta última. Es pues, y en palabras del propio Hume, “*una idea ilegítima*”.

6. EL PLANTEAMIENTO KANTIANO DEL PROBLEMA DEL CONOCIMIENTO

6.1 Introducción

“La razón humana tiene el destino singular, en uno de sus campos de conocimiento, de hallarse acosada por cuestiones que no puede rechazar por ser planteadas por la misma naturaleza de la razón, pero a las que tampoco puede responder por sobrepasar todas sus facultades”³⁴

Con estas palabras comienza Kant en 1781, (en la segunda edición de la KRV, 1787, Kant suprimirá este prólogo), la que para muchos filósofos es la obra cumbre del pensador más representativo del siglo XVIII. En ellas, el profesor de Königsberg hace un pequeño resumen del truculento enfrentamiento entre racionalismo y empirismo, que para más inri había derivado hacia el más corrosivo escepticismo, y que llevaba dominando el panorama filosófico desde el inicio de la modernidad. Haciendo hincapié además en la imposibilidad de solventarlo desde esa razón que no es capaz de tomar las riendas de la situación cuando sobrepasa los límites que le marca su naturaleza. Como el mismo Kant nos indica en dicho prólogo, *“el campo de batalla de estas incansables disputas se llama metafísica”³⁵*.

Comienza así nuestro pensador a preparar el terreno para la lectura de la obra que revolucionará el mundo filosófico desde el siglo XVIII hasta prácticamente nuestros días. Su primigenia intención, mostrar los límites del conocimiento posible, científico, y asentar así las bases de cualquier ámbito del conocimiento humano que pretendiera recibir el mayor grado epistemológico, acabará por convertir a la metafísica tradicional en pasto de las llamas y, una vez marcados dichos límites en el ámbito del entendimiento humano en su vertiente pura –el conocimiento científico–, en la elaboración de una nueva forma de moralidad sin las cargas teológicas que amenazaban los intentos racionalistas o apegada a las emociones como la propuesta empirista de Hume.

La fórmula propuesta por Kant para acceder a este problema no es otra que la de la crítica, convirtiendo así su procedimiento en la forma más elevada de actuación ilustrada. La razón, madre de todos los monstruos, va a ser puesta en el banquillo de los acusados con la única finalidad de dar respuesta de sus excesos y de mostrar sus límites. Con ello, nuestro pensador va a tratar de dar cuenta de los graves errores que han presidido la historia de la filosofía hasta la fecha y, lo que es más importante, va a poner de manifiesto los límites de una razón demasiado poco concedora de sus posibilidades y que ha caído en los errores de querer conocer aquello que por definición escapa a todo entendimiento posible. Aquello que había posibilitado la elaboración de una metafísica que, por definición, está fuera del ámbito de lo cognoscible. Dios, alma y mundo se habían convertido en los objetos de conocimiento de la metafísica tradicional y, a partir de ahora, serán tratados como ideales de una razón trabajando fuera de sus límites científicos en los que la filosofía no deberá centrarse para dar explicación del primero de los enigmas que el pensador alemán mandó esculpir en su lápida³⁶: *El cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí*, dejando dichos “ideales elementos”

³⁴ I. Kant, *Crítica de la razón pura*, Prólogo a la primera edición, A VII, Alfaguara, Madrid 1993, p.7

³⁵ Id.

³⁶ Kant mandó esculpir en su lápida, *“Dos cosas hay en el mundo que despiertan mi más profunda admiración: el cielo estrellado sobre mí y la ley moral dentro de mí”*.

sólo como principios reguladores, nunca conocimiento posible, del segundo de los interrogantes kantianos.

6.2 Los juicios sintéticos a priori y la crítica a la metafísica tradicional

6.2.1 El problema del conocimiento científico

Como ya hemos podido intuir en la introducción, la pregunta que Kant se hace es si es posible un conocimiento científico y riguroso sobre las realidades de las que no tenemos un conocimiento sensible. Es decir, ver si el entendimiento es capaz de elaborar una ciencia que sea universalmente válida, o lo que podría retraducirse en la pregunta; ¿Es posible la Ciencia?, o más bien, ¿De qué objetos es posible un conocimiento científico?

La argumentación de Kant partirá de una base que la hace ya de entrada bastante diferente de las respuestas racionalistas y empiristas que se habían venido dando. Kant va a aceptar como fuentes del conocimiento tanto la sensibilidad como el entendimiento. Así, la distinción que había permitido a los movimientos precedentes elaborar una metafísica desde el entendimiento (caso del racionalismo al afirmar la existencia de Dios a partir del concepto de substancia), o situar los límites del conocimiento humano en la experiencia (empirismo), no afecta de una forma tan radical como a los de sus antecesores al planteamiento kantiano. Éste, afirma que tanto la sensibilidad como el entendimiento entran a formar parte del proceso cognoscitivo humano. *Nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos, excepto el entendimiento mismo.* Así, Kant afirma que poseemos conceptos que no provienen de la experiencia sino que forman parte intrínseca, conforman, el entendimiento humano. Pero al mismo tiempo, afirma que dichos conceptos sólo tienen validez al aplicarlos en el ámbito de la experiencia.

Pero aquí surge uno de los grandes problemas; Sobre los conceptos de Dios, mundo, alma, libertad... parece no haber un campo claro de experiencia posible. Sin embargo dado el hecho de que poseemos estos conceptos, ¿Pueden considerarse científicos los conocimientos acerca de ellos?, es decir, el saber que se encarga de su estudio, la metafísica, ¿Puede darse como conocimiento científico?

Kant realiza así un planteamiento comparativo de la cuestión:

- Si la ciencia progresa en todos los ámbitos del conocimiento por medio de un proceso acumulativo, debería suceder lo mismo en el terreno de la metafísica. Sin embargo, en dicho ámbito, se siguen debatiendo los mismos problemas que ya plantearan en su momento Platón o Aristóteles. ¿Por qué sucede esto?
- En el terreno de las ciencias, normalmente, los científicos llegan a acuerdos y, entre ellos, no existen desavenencias fundamentales. Lo que uno descubre y prueba es apoyado y afirmado por los demás. Sus juicios son objetivos, universales, necesarios. Esto mismo no ocurre en el terreno de la metafísica donde el procedimiento común es la crítica y el desacuerdo.

Así las cosas, para aclarar definitivamente el problema, esto es, mostrar de una forma unánime si la metafísica es ciencia, y si lo es, unificar su campo de estudio con el mismo rigor que cualquier otro quehacer científico, por ejemplo la matemática. O, en el caso de que no lo fuera abandonar la intención de un conocimiento riguroso sobre estos temas, lo primero que debemos aclarar es:

1. Cómo es posible la ciencia; o dicho de otro modo, qué condiciones hacen posible la misma.
2. Si es posible la metafísica como ciencia.

6.2.2 Condiciones que hacen posible el conocimiento

Como ya hemos visto, Kant mantiene que en el entendimiento humano existen ciertos contenidos que poseen carácter universal, pertenecen a la estructura del aparato cognoscente del sujeto, y además, defiende también el hecho de que el conocimiento comienza con la experiencia, aunque no se limite únicamente a ella. Dichas premisas van a marcar todo proceso cognoscitivo, incluida la ciencia, convirtiéndose en condiciones para que esta pueda darse. Al primer tipo de condiciones las va a denominar Kant trascendentales (a priori), y a las segundas empíricas.

Las condiciones trascendentales o *a priori* son aquellas en las que se apoya todo conocimiento humano. Estas son universales y necesarias, comunes a todo sujeto. Sin ellas, nuestro entendimiento sería incapaz de procesar ningún tipo de información y no son otras que el espacio y el tiempo. Así pues, estos conceptos son previos a toda experiencia porque forman parte de la estructura cognoscitiva de los sujetos; “las poseemos antes de acceder a la experiencia”, aunque sólo tienen validez en su relación con ella.

Las condiciones empíricas son particulares, contingentes y pueden alterarse. Son las condiciones que se dan de hecho y que permiten que obtengamos información del medio; que haya un objeto, que haya luz o que no sea ciego es necesario para que obtenga información sensible de dicho objeto por medio de mi sentido de la vista.

6.2.3 Los juicios en la ciencia

La ciencia, como todo conocimiento humano, se compone de juicios, y tenemos constancia de su existencia gracias a los juicios que emite. Así, juicios como “*El átomo está compuesto de partículas*”; “*Los cuerpos están sustentados en el espacio gracias a la gravedad*”... son enunciados de la ciencia. Pero, y sobre todo para el caso que nos ocupa (comprobar la posibilidad de un conocimiento científico en la metafísica) lo primero que Kant debe solventar es el tipo de juicios que deben considerarse científicos y cuales no pueden serlo. Según Kant los juicios pueden dividirse en:

Analíticos: Juicios en los cuales el predicado se halla contenido en el sujeto, al menos de forma implícita. Analizando el sujeto puedo deducir su predicado. Dichos juicios son universales, necesarios y no extensivos (no amplían el conocimiento) Por ejemplo: *El todo es mayor que la parte*.

Sintéticos: El predicado no está contenido en el sujeto. Son pues particulares, contingentes y extensivos. P.ej. *Arahal y Paradas son pueblos de Sevilla*

A priori: Aquellos juicios cuya verdad puede ser conocida con independencia de (antes de acceder a) la experiencia. Son además universales y necesarios P.ej. *El todo es mayor que la parte*

A posteriori: Aquellos cuya verdad es conocida a partir de la experiencia, se constatan verificándolos y comprobándolos con la realidad. Son particulares y contingentes. P.ej. *Arahal y Paradas son pueblos de Sevilla*

Los juicios analíticos son universales, necesarios, no extensivos –luego no hacen progresar la ciencia– y son además a priori (característica que deberían tener los juicios científicos), aunque no pueden ser considerados científicos. Los juicios

sintéticos si son extensivos, hacen que la ciencia progrese, pero no son ni universales ni necesarios; son a posteriori por lo que tampoco pueden ser considerados como parte integrante de la ciencia.

El planteamiento kantiano hace que sólo un tipo de juicios puedan ser constitutivos del conocimiento científico: Deben ampliar nuestro conocimiento y además su verdad no debe depender de la experiencia. O sea, deben ser extensivos, universales y necesarios. Así pues, los únicos juicios que parece podrían satisfacer tales requerimientos son los **sintéticos a priori**. Pero, ¿realmente pueden darse tales juicios?

6.2.4 Los juicios sintéticos a priori

Ciertamente los juicios sintéticos a priori sí se dan, aunque sólo parecen hacerlo de una forma clara en la Física y en las Matemáticas. Por ejemplo, en la afirmación de que *el todo es mayor que la parte*, hemos de tener antes de emitir el juicio cierto conocimiento empírico de las nociones de todo y/o de parte. Vamos a exponer brevemente la forma en la que Kant fundamenta la existencia de dichos juicios en las ciencias y para ello comenzaremos por la Matemática, analizando por separado los juicios referidos a la Geometría y al Aritmética:

Geometría: *La línea recta es la distancia más corta entre dos puntos*. Dicho enunciado geométrico posee las siguientes características:

- No es analítico. Del concepto de línea recta (sucesión de puntos) no se desprende el hecho de que una de forma corta/o larga puntos algunos. Es pues sintético, el predicado no está contenido en el sujeto y amplía el conocimiento.
- No es a posteriori, nos consta su verdad sin necesidad de recurrir a la experiencia. Es pues a priori, universal y necesario.

Por lo tanto estamos ante un juicio sintético y a priori. Amplia nuestro conocimiento y además posee una validez universal y necesaria con independencia de la experiencia. Como corolario podría destacarse que ello muestra la científicidad de los juicios geométricos.

Aritmética: $7 + 5 = 12$

- Del mismo modo que en el anterior caso, el número 12 no está expresado en la proposición $7 + 5$. La noción que me indica que de la suma de dichos elementos simples surge otro cuyo resultado es 12 amplía nuestro conocimiento. Prueba de ello es que si hago la operación inversa, pienso 12, entonces debería pensar $7+5$, pero también $8+4$; $9+3$; $1120 - 1108$; y un infinito etcétera. No es pues analítico
- Así las cosas, a dicha proposición no le cabe más remedio que ser sintética. Añado algo con el predicado que no está contenido en el sujeto
- Es además a priori; no necesito verificarlo en la experiencia para corroborar su universalidad y necesidad.

Física: *Todo lo que comienza a existir tiene una causa (principio de causalidad)*

- Es sintético puesto que en la idea de que algo comience a existir no está incluida la idea de causa. Ésta, al ser enunciada, aporta algo que no sabemos con el mero análisis del sujeto.
- Es a priori y, además, no puede ser de otra manera; es universal y necesario. Para Kant el principio de causalidad opera de forma inexorable en la física, diferenciándose así del planteamiento de Hume. Kant aducirá que el error humeano estuvo en confundir la ley general con los casos particulares. Aún

en el caso de que aquello que debiera ocurrir no ocurriera habría una causa para ello. Se violaría así la ley particular que debe explicar un fenómeno concreto pero el principio general seguiría funcionando.

6.3 Crítica a la metafísica

6.3.1 ¿Qué puedo conocer?

Ya sabemos que para Kant todo conocimiento comienza por los sentidos, pero, ¿cómo escapar del particularismo que propicia el conocimiento sensible y la problemática anexa?

Para nuestro pensador, tal y como hemos indicado, tanto espacio como tiempo son condiciones universales del conocimiento sensible, esto es, trascendentales. Son también llamadas por él intuiciones puras o formas a priori de la sensibilidad. No son pues datos empíricos sino más bien aquello que da forma a dichos datos. Son además únicos, sólo hay un espacio y un tiempo que pertenecen a las estructuras del conocimiento humano, conforman el aparato cognoscitivo humano pero bien entendido, son previos a toda experiencia posible. Son unas formas, digamos, vacías que se llenan por medio de los datos obtenidos por los sentidos.

Todo objeto que se nos da dentro de estas condiciones recibe el nombre de fenómeno. Con esta revolución cognoscitiva Kant da la vuelta al problema del conocimiento dado que ya no es el sujeto el que se pliega al objeto en su conocer sino al revés; es el objeto, en su aspecto fenoménico, el que se pliega a las condiciones humanas (por otro lado universales) del conocimiento. Ahora bien, por el hecho de haber percibido un fenómeno no se implica que yo conozca el objeto. De ello no se encarga la sensibilidad sino el entendimiento. Por medio de los conceptos comprendo la realidad que me rodea y que percibo. Son estos los conceptos empíricos que a diferencia de aquellos que poseemos con anterioridad a la experiencia (conceptos puros o categorías)³⁷ no conforman la estructura cognoscitiva del sujeto sino que son conocimiento.

Ahora bien, una cosa debe quedarnos clara, ya Kant anunció que nada había en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos, salvo el entendimiento mismo. Estas categorías conforman la estructura, universal, del entendimiento humano. Así, dichas categorías han de ser llenadas de datos empíricos, esto es, con los fenómenos. Sin ellos dichas categorías están vacías, y sin las categorías dicho material empírico estaría perdido en un entendimiento sin esquemas en los que albergar los datos obtenidos por la sensibilidad. Podemos concluir pues que, dichas categorías sólo poseen validez en el ámbito de aplicación sensible, fenoménico, dado que sólo estos datos las llenan de contenido. Las convierten en objeto de conocimiento.

Fuera del ámbito del conocimiento posible quedan tanto lo que Kant denomina nómeno, aquello que el objeto “es” pero que no podemos conocer, y todas aquellas realidades que no puedan ser atrapadas por los sentidos.

³⁷ Kant establece doce categorías que nos sirven para formular juicios a partir de los materiales sensibles, fenoménicos, extraídos de la sensibilidad. Éstas son: Totalidad, pluralidad, unidad, realidad, negación, limitación, sustancia-accidente, causa-efecto, agente-paciente, posibilidad, existencia y necesidad-contingencia

6.3.2 Imposibilidad de la metafísica como ciencia

Si las categorías sólo pueden ser aplicadas a los fenómenos, Dios, alma y mundo quedan fuera de dicho ámbito, no podemos establecer ningún conocimiento fenoménico de ellas. Luego, los juicios sintéticos a priori sobre estas realidades son imposibles con lo cual, la solución es fácil: no puede darse la metafísica como ciencia.

Podría formular juicios a priori (Dios es todopoderoso), pero no podría ser sintético puesto que debo apoyarme en la experiencia y ello es imposible. La Metafísica tradicional ha hecho pues un uso ilegítimo de las categorías ya que las ha aplicado a entidades no fenoménicas, convierto los objetos de mis ideas en objetos de experiencia posible cayendo así en lo que Kant denominó ilusión trascendental.

Dichas ideas sólo poseen un uso regulador de la razón, marcan los límites y sirven para orientar nuestro entendimiento pero no son objetos de conocimiento y cualquier juicio emitido sobre ellos es pura ilusión. Dichas ideas tendrán su lugar en la razón práctica, en el mundo de la moral, pero no en la razón pura, en la ciencia. Con lo cual, como hemos indicado, la Metafísica como ciencia es imposible que pueda darse. Los límites de lo cognoscible están marcados por la experiencia y, gracias a la universalidad de las categorías, dicha experiencia puede ser objetivada en un conocimiento categorial unificado.

7. LA FILOSOFÍA DE LA ILUSTRACIÓN

7.1 Introducción

Definida como “*la mayoría de edad de la humanidad*”, como expresa textualmente I. Kant, la Ilustración puede considerarse como algo más que el nombre de una etapa de la cultura occidental. Ésta se presenta más como un método, un estilo de pensamiento y de acción e incluso una constante en todo proceso de desarrollo de la humanidad, tanto en el plano individual como en el colectivo o cultural.

Aunque no exenta de ambigüedades y retrocesos, la Ilustración se ha caracterizado por el empleo de la razón científico-natural frente al uso de la razón metafísica. Esta se había identificado como un estilo de pensamiento que iba siempre acompañado de dos notas: el *espíritu de sistema*, por una parte, y la construcción del orden de cosas y de su conocimiento desde un *fundamento trascendente* a las propias cosas y a su percepción sensorial. La Ilustración, por el contrario coincide con los empeños que comienzan ya desde la “Nueva ciencia de Galileo” por construir un método de conocimiento que no parte de presupuestos o prejuicios (crítica de F. Bacon a los “*ídolos*”), que no subordine los resultados del conocimiento a una previa concepción o sistema del mundo, y en definitiva que confía en el poder de la razón natural del hombre para conocer la realidad, explorarla y dominarla.

De modo complementario, el compromiso político se convierte en otra de las premisas ilustradas. La lucha contra la ignorancia y la superstición religiosa la hace portadora de los principios básicos que aún hoy rigen buena parte de nuestras sociedades:

- La igualdad natural de todos los hombres, que implica el reconocimiento del principio básico de las sucesivas declaraciones de “Derechos humanos”.
- La libertad civil, que existe allí donde rigen las leyes, universalmente válidas para todos los ciudadanos, y cuya garantía en buena medida depende de la separación de poderes.
- La soberanía popular, principio según el cual la fuente de legitimidad del poder es siempre la voluntad del pueblo.

7.2. Historia y progreso en el pensamiento ilustrado.

En buena medida la concepción del progreso ilustrado dio lugar a una nueva noción de la historia y viceversa, rompiendo drásticamente con las concepciones del mundo clásico y medieval. A partir de la segunda mitad del s. XVIII se produce el triunfo de una idea de progreso, en cierta medida, fruto de un proceso de secularización, pero muy especialmente producto del conocimiento, del trabajo y de la razón de los hombres. La idea de progreso es pues el gran sustrato en el que se apoyan las otras grandes ideas de la Ilustración, por ejemplo; libertad, igualdad y soberanía del pueblo.

La vinculación de la noción de progreso a la Ilustración y a la modernidad ha ido unida a la creencia de que en la antigüedad grecorromana, con su concepción cíclica del tiempo, no se podía alumbrar ninguna idea de progreso. Estemos de acuerdo con dicha tesis o no, lo cierto es que parece que ha sido en el mundo ilustrado donde la “*idea de progreso humano*” se manifiesta como una “*extraña síntesis de pasado y profecía de futuro*”. Basada en una interpretación de la historia que entiende que los hombres avanzan lentamente, en una dirección definida y deseable, infiere que este proceso continuará indefinidamente. En último término se gozará de una condición de felicidad

general, la cual justificará por entero el proceso de civilización, de otra forma no sería deseable. Además, el proceso debe ser la consecuencia necesaria de la naturaleza psíquica y social del hombre; no puede estar a merced de ninguna voluntad externa.

La idea de progreso surge sobre el *humus* intelectual creado por el espíritu de la obra de Descartes, esto es, de una ciencia nueva, universal, que pueda elevar nuestra naturaleza al más alto grado de perfección. Los siglos XVII y XVIII se encargaron de hacer cada vez más amplia y rica la noción de progreso y la filosofía de la Ilustración asume esta idea a través de figuras como Montesquieu, Voltaire o Vico, subsumida en una nueva concepción de la historia. No obstante, las siguientes premisas básicas van a dominar cualquier concepción sobre la idea de progreso:

- El progreso se puede extender a cualquier orden técnico, económico, ético, científico...
- El concepto de progreso lleva aparejada la convicción de que, para bien o para mal, la naturaleza humana es moldeable.
- El progreso implica siempre un futuro “mejor”; está pues implicado un concepto optimista sobre la historia y la naturaleza humana.

7.3 Razón y libertad

El cartesianismo había propuesto como modelo de racionalidad la razón matemático-geométrica, es decir, la razón deductiva (a partir de principios considerados como “ideas innatas”) y sistemática. La Ilustración rechaza este modelo y propone otro: la razón empírica y analítica. Partiendo de la experiencia, la sensación es el origen de todo conocimiento, anulamos la validez de todos aquellos principios no experienciales de los que pueda deducirse algún supuesto conocimiento. De la “lógica de los principios” se pasa a la “lógica de los hechos”. Los “principios” sólo se encuentran al final, después de una penosa labor de experimentación con los hechos.

Por otro lado, la actitud crítica se torna una característica común a todos los ilustrados. Así, dicha actitud tiene como punto culminante la obra del filósofo alemán I. Kant, ejercitando la razón como instrumento de crítica en todos los frentes. De un lado, la crítica a la propia razón, que conduce a fijar los límites de la capacidad de conocimiento del hombre. La filosofía racionalista no había realizado esta crítica sino que había aceptado dogmáticamente el poder ilimitado de la razón. Será la filosofía empirista la que desvinculará la razón de todo contenido trascendente (ideas innatas, iluminación divina), reduciéndola a los límites de la experiencia sensible. Para el movimiento ilustrado la sensación será el límite del conocimiento; la metafísica desaparece de un solo golpe. De otro, la crítica a la tradición que se considera llena de errores y supersticiones. Esta crítica se hará, sobre todo, mediante un estudio histórico de los orígenes de las ideas recibidas. Esta crítica no se va a limitar a las ideas, también la emprende con las instituciones: religión, Iglesia, sociedad, Estado, educación, derecho...

De esta manera, la razón, aun reconociendo sus propios límites, se convierte en la única guía del hombre una vez se ha rechazado la guía de la tradición. Ello supone que la razón se considera ya liberada de toda tutela exterior, de toda autoridad, especialmente de la religión. La razón se convierte pues en la herramienta emancipatoria, liberadora, del género humano.

8. LA IDEA DE CONTRATO EN LA CONSTITUCIÓN DEL ESTADO MODERNO

8.1 Absolutismo, Liberalismo, Democracia (T. Hobbes, J. Locke, J.J. Rousseau)

Siguiendo las doctrinas esenciales del individualismo renacentista, la Ilustración convierte al hombre no sólo en la realidad fundamental del universo, sino que concibe a la sociedad como una superposición o agregado de individuos diferentes. Precisamente, esta concepción de la sociedad constituye la base de la nueva teoría política y del Estado que, al despedirse de cualquier justificación teológica del orden político y social, comienza reconociendo el principio de que a todos los individuos a pesar de sus diferencias les asisten los mismos derechos. Defensa de la libertad de conciencia, derechos políticos individuales y contrato social son los tres puntos fundamentales que explican la constitución del Estado moderno.

T. Hobbes es quizá el primer pensador que ha formulado de forma sistemática una teoría del contrato social, teoría aún hoy vigente para cierta filosofía política. Hobbes centra su reflexión en la cuestión de cómo el nacimiento del Estado puede derivarse de la naturaleza del hombre. Su respuesta constituye la doctrina del contrato del Estado que, con diversas variaciones, es uno de los elementos centrales del pensamiento político de la Ilustración burguesa. El punto de partida de Hobbes es la naturaleza humana, en la que descubre la existencia de un *ius* (derecho) y una *lex* (ley). El hombre en estado de naturaleza puede aspirar, según Hobbes, a poseerlo todo sin otra limitación que la que deriva de su propia razón que le señala que su derecho alcanza sólo a aquello que tiene utilidad para él. En otras palabras, el estado de naturaleza se caracteriza por la inseguridad y la violencia puesto que si todos los individuos pueden aspirar a todo, entonces es muy posible que exista una colisión de derechos. Hobbes no sólo lo considera posible, sino que parece inevitable una colisión de derechos en la medida en que estos se basan en apetencias similares de los individuos. La naturaleza, dice Hobbes, ha hecho a los hombres tan iguales en las facultades de su cuerpo y de su espíritu que, si bien un hombre es, a veces, más fuerte de cuerpo o más sagaz de entendimiento que otro, cuando se considera en conjunto, la diferencia entre hombre y hombre no es tan importante que una pueda reclamar, a base de ella, para sí mismo, un beneficio cualquiera al que otro no pueda aspirar como él. El más débil tiene bastante fuerza como para matar al más fuerte ya sea mediante secretas maquinaciones o uniéndose con otros. De esta igualdad, en cuanto a la capacidad, se deriva la igualdad de esperanza respecto a la consecución de nuestros fines. Esta es la causa de que si dos hombres desean la misma cosa, y en modo alguno pueden disfrutarla ambos, se vuelven enemigos y en el camino que conduce al fin tratan de aniquilarse el uno al otro.

En el estado de naturaleza, como suele atribuírsele a Hobbes, *el hombre es un lobo para el hombre* y, por lo tanto, es insuficiente una ley natural para garantizar el orden y la seguridad, razón por la cual se ven obligados a suscribir un pacto o contrato, en virtud del cual surge la sociedad, que a su vez da origen al Estado. Por dicho pacto cada individuo transfiere, simultánea y de común acuerdo con los otros, a un hombre o asamblea el derecho de gobernarse que hasta entonces tuviera. Este hombre en el que depositamos todos nuestros derechos se convierte así en garante de los mismos y en brazo ejecutor ante cualquier desviación que amenace la paz y el orden. El pacto es algo, pues, superior al mero consentimiento o la concordancia, se convierte en una "obligación civil". Es, en palabras de Hobbes, una unidad real de todo ello en una y la misma persona, instituida por pacto de cada hombre con los demás, en forma tal como

si cada uno dijera a todos *autorizo y transfiero a este hombre o asamblea de hombres mi derecho de gobernarme a mí mismo con la condición de que vosotros transferiréis a él vuestro derecho y autorizaréis todos sus actos de la misma manera*. Hecho esto, la multitud así unida en una persona se denomina Estado. Esta es la generación de aquel gran *Leviatán*, o más bien de aquél dios mortal, al cual debemos nuestra paz y nuestra defensa. En virtud de esa autoridad que se le confiere por cada hombre particular el Estado posee y utiliza tanto poder y fortaleza que por el terror que inspira es capaz de conformar las voluntades de todos ellos para la paz en su propio país y para la mutua ayuda contra sus enemigos en el extranjero. Y en ello consiste la esencia del Estado.

La desconfianza mostrada por Hobbes acerca de la sociabilidad del hombre, o mejor dicho, la guerra de todos contra todos en que se encuentra el hombre en estado de naturaleza, lleva a este pensador a abogar por un Estado absolutista. El soberano ya no es una de las partes contratantes, sino el representante de los derechos naturales que todos los ciudadanos han transferido al poder público.

Contra Hobbes y, sobre todo, contra la conclusión absolutista que se deriva de su teoría del contrato aparecieron distintas voces, una de las más cualificadas es la de J. Locke. Uno de los más influyentes pensadores ingleses, considerado como el ideólogo decisivo tanto de la revolución de 1688 y del consiguiente Estado constitucional en Inglaterra, como de la declaración de Independencia de Norteamérica de 1776. Su obra los *Dos tratados de gobierno civil* es la base del iusnaturalismo liberal y que aún hoy, merced a sus ideas sobre los derechos del hombre y la separación de poderes, sigue formando parte del programa político de las democracias liberales.

También Locke parte de la situación del hombre en estado de naturaleza, pero lo concibe de manera totalmente distinta a Hobbes. Es un estado de completa libertad donde el hombre puede ordenar sus actos, disponer de sus propiedades y de sus personas como mejor le parezca, siempre dentro de los límites de la ley natural, sin necesidad de pedir permiso y sin depender de ninguna otra persona. Es además un estado de igualdad. El individuo tiene en el estado de naturaleza el derecho no sólo de gozar de su vida, libertad y propiedad, sino que además puede castigar al que intente arrebárselos. Sin embargo, y aquí reside el nudo gordiano del contractualismo de Locke, la interpretación individual de este último derecho está sometida a abusos por carencia de una norma positiva que defina los límites de los derechos individuales, de un juez imparcial y de una fuerza colectiva que imponga la decisión judicial. Para lograr esa norma u objetividad surge el contrato de Locke, es decir, el hombre renuncia a su derecho a juzgar y castigar a favor de una tercera instancia, el Estado. No obstante, el individuo sigue conservando el resto de sus derechos sin ningún tipo de limitación o restricción. El Estado es así el resultado de la libre decisión de los ciudadanos que con anterioridad ya estaban conectados por relaciones comerciales, y que sólo están dispuestos a acordar el contrato con el fin de obtener una garantía duradera para sus propiedades.

El soberano en la teoría de Locke, a diferencia de Hobbes, ya no es portador del poder absoluto. Por su condición de parte contratante puede ser revocado por el pueblo en cualquier momento. Esto significa que en el Estado propuesto por Locke no hay una pérdida de libertades, sino antes bien un aumento de seguridad y libertad. Si bien es cierto que en el marco del Estado las libertades y los derechos del individuo, antaño (en estado de naturaleza) ilimitadas, quedan reducidas a favor del bienestar de la comunidad, el individuo que entra a formar parte de la “sociedad política” que surge del contrato desconfía de que el Estado se mantenga dentro de los límites señalados, y para impedir extralimitaciones atentatorias a sus derechos personales, no sólo le negará toda soberanía doctrinal, sino que constituirá un sistema equilibrado de fuerzas –división de

poderes- que impida en la práctica el ejercicio de la soberanía por el poder político, que sólo dispondrá de la función ejecutiva, en tanto que la legislativa se reserva a los representantes electos de los ciudadanos.

Herederero de las doctrinas de Locke por un lado, pero creador de una nueva doctrina del Estado que rompe con la tradición iusnaturalista por otro, Montesquieu formulará de modo más preciso la teoría de los tres poderes de Estado y de sus correspondientes funciones. Distingue así el poder legislativo, el ejecutivo y el judicial, poderes que deben además estar equilibrados entre sí con el fin de poner límites a cualquier intento absolutista.

La doctrina de la soberanía del pueblo y la teoría de la “voluntad general” convirtieron a J.J. Rousseau en el padre espiritual de la Revolución francesa. El “*Contrato social*” de Rousseau acentúa la seguridad del estado civilizado frente al estado de naturaleza. En opinión del pensador francés, el tránsito del estado primitivo a la sociedad civilizada aparece como un progreso hacia la racionalización de la vida humana. Este progreso debe al contrato que cada individuo concluye con todos los demás. Su teoría del contrato social difiere de la de Hobbes en dos puntos fundamentales: primero, mientras en Hobbes el pueblo hace un pacto mutuo con el exclusivo objeto de transferir su poder supremo al soberano, en la teoría de Rousseau, la voluntad del pueblo es, como resultado del contrato mismo, inalienable e intransferible. Segundo, Hobbes declara idénticos al soberano y al gobierno, pero para Rousseau son completamente distintos. El gobierno sólo actúa como agente temporal del soberano. Como el soberano no es otro que la “voluntad general” no puede representarse nada más que por sí mismo, es decir, el poder puede transmitirse, la voluntad no.

9. PLANTEAMIENTOS ÉTICOS ILUSTRADOS

9.1 Introducción

Ya desde los tiempos de la ilustración ateniense uno de los temas filosóficos que más ha preocupado a los diferentes pensadores ha sido el de la fundamentación de los juicios morales. Pasando del intelectualismo moral socrático, retomado por Platón, a la “mediada” virtud aristotélica, una de las últimas explicaciones no teológicas del comportamiento moral del hombre la vamos a encontrar precisamente en esta Atenas de los siglos IV y III a.c. La irrupción en el panorama intelectual de occidente que realizó el cristianismo hizo pivotar toda la responsabilidad, compromiso e incluso reglamentación ética sobre la figura de Dios. Esta tesitura se mantendrá más o menos de una forma regular en Occidente hasta la ruptura eclesíástica protagonizada por M. Lutero y la asunción de los nuevos valores que el Renacimiento traía consigo. La ganancia del libre albedrío que representó el movimiento humanista y la fortísima humanización del conocimiento que protagonizó la modernidad relevó a Dios de su papel de garante cognoscitivo desde los mismos escritos de Descartes, pero el ámbito de la moral, de los juicios y comportamientos propios de los hombres no podían seguir con su deuda divina. Dentro del empirismo inglés nos vamos a encontrar con diferentes acercamientos a dicho problema, la fundamentación no teológica de la moral, que van a ir desde el egoísmo natural de los hombres en Hobbes, hasta la preponderancia del Estado y las leyes en Locke.

No obstante, tanto por su calado intelectual, por la contemporaneidad de ambas, como por lo opuesto de sus planteamientos, dos son las fundamentaciones éticas que sobresalen de entre todas las de la época. Tanto la de Hume con su apelación a los sentimientos como, sobre todo, la formal autonomía kantiana. Entre ambas formas de entender las bases de nuestro comportamiento ético se va a mover nuestra exposición, formas que, como veremos, fundamentarán a su vez las principales corrientes de pensamiento de la modernidad filosófica y, además, son claros ejemplos de esa eterna lucha que se da en todo sujeto entre la razón y la pasión, o en términos más literarios, entre el “quijotismo” y el “sanchismo”.

9.2 David Hume: La emoción hecha costumbre.

9.2.1 Crítica al racionalismo moral.

Hume va a rechazar desde un principio cualquier intento de fundamentación ética desde la razón. Este intelectualismo moral que trata de encontrar la fuente explicativa y reguladora de las acciones humanas en la misma naturaleza racional del sujeto no entra dentro del esquema gnoseológico humeano. El conocimiento es para el pensador escocés o bien relaciones entre ideas o bien cuestiones de hecho. Desde la primera de las opciones sólo podemos analizar o combinar ideas, no proporciona ninguna inclinación a la acción. Desde el segundo ámbito, adquirimos noticias de los sucesos pero tampoco iniciamos ninguna acción. La postura de Hume será pues alejarse de encajar las acciones morales tanto en unas como en las otras formas de acceso al conocimiento. El racionalismo ético es una postura insostenible y la lógica interna del empirismo humeano hará que éste deba buscar el sustento del comportamiento ético en alguna instancia que se apoye en los hechos y en la observación.

Considerando cualquier acción reconocidamente viciosa (mala), por mucho que busquemos en ella no podemos encontrar ningún atisbo de eso que llamamos “vicio”. Desde cualquier punto de vista sólo encontraremos pasiones, motivos, pensamientos... Eso que llamamos vicio sólo puede ser encontrado en el sentimiento de desaprobación que propicia dicha acción; he ahí la cuestión de hecho. Pero dicha cuestión no es objeto de razón sino de sentimiento, está en nosotros no en el objeto (en la acción) La razón no puede ser el motor del comportamiento moral, de los juicios morales, sino que ha de serlo ese sentimiento desaprobatorio de los hechos en cuestión. La razón como encargada de discernir la verdad de la falsedad no puede ser motivo para la voluntad si no está afectada por alguna pasión.

9.2.2 La ética de las pasiones.

En la obra de Hume podemos leer que *“la razón es, y sólo debe ser, esclava de las pasiones, y nunca puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas”*³⁸. Estas líneas, lejos de hacer depender a la razón de cierto componente pasional, parecen más indicar la unión que se da en todo acto humano de ambos polos, a priori, irreconciliables.

Admitiendo que razón y sentimiento intervienen en todo asunto moral, se ha de igualmente reconocer que la determinación de la conducta incumbe particularmente a los sentimientos más que a la razón. Son estos los que realmente nos impelen a obrar, apareciendo eso que llamamos sentimiento moral como una pasión, una emoción, algo que nos arranca desde dentro; una sensación que nos lleva a aceptar o desaprobamos los actos conductuales. Esta tesis emotivista es planteada por Hume desde la base proporcionada por el estudio de las distinciones morales. Si la virtud o el vicio fuesen relaciones de ideas podríamos llegar al sinsentido de catalogar como morales o inmorales acciones llevadas a cabo por seres carentes de condición moral. Dichas ideas, en su uso legítimo, deben circunscribirse: o bien a una posible aplicación universal, con lo que se reafirmaría la tesis; o bien a una cuestión de hecho desde la que corroborar el origen de la idea, cosa imposible para el caso de la virtud o el vicio si no recurrimos a nuestros sentimientos de placer o malestar. La moralidad es pues cuestión de sentimiento. Un sentimiento generado desde el agrado o desagrado que generan en nosotros las acciones. La aprobación, el agrado será pues el patrón moral por excelencia; cualquier acción que nos produzca agrado será moralmente buena y será moralmente mala la que produzca desagrado o desaprobación.

9.3 I. Kant: Cuando la libertad toma forma.

Dentro del proyecto filosófico kantiano no vamos encontrar ningún guiño a la tradición, incluyendo con ello el despreciar las formas de fundamentación moral precedentes. La razón argüida por el pensador alemán para dejar de lado a toda forma de fundamentación moral que le anteciedera no es otra que la acusación implícita en la adscripción al “materialismo moral” de todas estas formas de fundamentación moral. Esta acusación que tilda de “materiales” a las éticas de Aristóteles, Tomás de Aquino o el propio Hume parte del hecho contrastado en ellas de poseer un contenido. El concepto del “bien” o el “mal” es lleno en estas éticas; es decir, tanto la maldad como la bondad dependen de un objeto ajeno a la propia conducta en sí e incluso ajeno al propio sujeto. Este objeto, ya sea dinero, felicidad o bienestar se convierte en el Bien supremo a conquistar. Son por ello objetos empíricos y nunca podrían derivar en leyes

³⁸ D. Hume, *Tratado sobre la naturaleza humana*, III, i, 1.

universales de corte práctico. Los preceptos de estas formas de fundamentación moral son hipotéticos, esto es, sólo se expresan en términos relativos, condicionales: *Si quieres x debes hacer y*. Esta sería la estructura básica de dichas máximas morales que, siempre dependen de la afinidad subjetiva con el término x. Dicha estructura no puede ser universalizada. Y, por último, son además heterónomas; las leyes morales no parten de la propia razón, la voluntad está determinada por condicionantes no racionales ni propios.

La fundamentación ética propuesta por Kant tendrá que salvar estos condicionantes: debe ser formal (no material) que sea universal y necesaria para todos los hombres; Categórica (no hipotética) los juicios deben ser absolutos, deben valer para toda circunstancia y persona sin condición alguna; y autónoma (no heterónoma) debe ser el propio sujeto el que se determine a sí mismo a obrar dándose a sí mismo la ley que le impulsa a obrar.

9.3.1 El formalismo kantiano y el imperativo categórico

La ética formal planteada por Kant necesita en primera instancia una ley que la voluntad se dé a sí misma, sin dependencias externas y con carácter universal. Esta ley de la voluntad es llamada por él **imperativo categórico**. Éste es formulado de diferentes maneras a lo largo de su obra pero podríamos destacar de entre ellas las dos siguientes:

- *Obra de tal manera que tus actos puedan ser tomados como normas universales de conducta*
- *Obra de tal manera que uses la humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro, siempre como fin y nunca como medio*

Dichas formulaciones, como podemos apreciar, no nos dicen que hacer, sino cómo. En ello se expresa la formalidad de la máxima, no tienen contenido y somos cada uno de nosotros los que debemos decidir qué hacer en cada ocasión. Así, la única norma moral kantiana es el deber, el actuar conforme a las leyes morales, distinguiendo tres tipos de acciones dependiendo de su conformidad o no al deber:

- Contrarias al deber: No ayudar a una persona en apuros
- Conforme al deber (legales): Ayudar a alguien necesitado por imperativo legal o social.
- Por deber (morales): Ayudar a alguien en apuros porque debo hacerlo, sin nada externo que me obligue a ello.

Solamente esta última puede ser considerada moralmente buena, la persona no es utilizada como medio para nada, ni para preservar mi comportamiento dentro de los límites legales, sino como fin en sí misma. Estamos ante una acción en la que se expresa el deber por el deber, no el deber para conquistar felicidad, riqueza, bienestar... Pero, debe quedarnos claro que el origen de los imperativos morales no puede ser sólo nuestra razón, sino que además debemos situar parte de ese origen en aquello que nos mueve a actuar, en la voluntad.

Lo que proviene de la razón es el aspecto apriorístico de la ley moral. Quede claro que esta no dicta, como en la razón pura, lo que es, sino lo que debería ser, de ahí su carácter de imperativo. Pero ello no inhibe el hecho de que deba de ser a priori, anterior a cualquier experiencia de la que hacer derivar dicho principio. He aquí su carácter racional en tanto que apriorística. Lo que aporta la voluntad a todo este proceso moral es

el carácter legislador. Dado que no hay reglas de conducta dentro del imperativo categórico la voluntad debe ser la encargada de no dejarse llevar por las inclinaciones que convertirían todo acto en, en el mejor de los casos, conforme al deber. La voluntad debe dar las máximas de conducta, los imperativos de acción a los hombres de una forma autónoma frente a la heteronomía que supondría el dotar de reglas a los sujetos.

9.3.2 Libertad, inmortalidad del alma y Dios. Los postulados de la Razón Práctica.

Recordemos que en la crítica de la razón pura Kant había puesto de manifiesto la imposibilidad de que pudiera darse la metafísica como conocimiento científico. El alma, Dios o la libertad aparecían como nociones de las que era imposible obtener un conocimiento objetivo. Pero Kant no va a negar ni la inmortalidad del alma, ni la libertad humana ni la existencia de Dios. Su análisis lleva a postular la imposibilidad de su conocimiento dentro del ámbito de la ciencia pero no su postulación dentro del ámbito de la moral, de la Razón Práctica. Debemos admitir la existencia de estas nociones para que la ética posea un sustento firme:

- Sin libertad no es posible una moral autónoma, no habría posibilidad de que el sujeto se dotara de una forma plena de leyes morales.
- Sin la inmortalidad del alma la voluntad persigue una finalidad inalcanzable. Ya Kant había puesto de manifiesto que sólo una voluntad santa puede ser moralmente perfecta. El hecho de conseguir una vida más plena después de esta se torna necesario para que se dé la moral.
- Sin Dios no habría un sujeto que se adecue a la distinción humana entre el ser y el deber ser. Es la voluntad santa encarnada en una figura que, debe de existir. Supone la perfecta unión entre virtud y felicidad, entre ser y deber ser.

3ª PARTE: FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA

1. ORIENTACIONES GENERALES DEL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO.

1.1 Introducción

La Revolución francesa había venido a arruinar, de una parte, un régimen político, el Antiguo Régimen, pero también un régimen religioso y la función rectora que la Teología ejercía sobre la organización y legitimación del régimen político. Había venido a arruinar, además, la estructura social, ayudada por el fenómeno emergente de la industria. Por un lado, el factor de cohesión que había sido la iglesia quedó anulado, de otro, la falta de integración social que propició la polarización social en clases, acabaron por desmembrar la “vieja sociedad”. Esta ruptura con la antigua unidad social, el desajuste en las relaciones económicas de los individuos, inauguran una etapa histórica que nace con el marchamo de la crisis.

1.2 La industrialización

El hecho fundamental que caracteriza y determina la sociedad a comienzos del s. XIX es la industria. De la industria se esperaba la realización de las potencialidades e ideales del hombre. Desde la organización científica del trabajo que ella propicia se esperaba la organización de la sociedad, y el proceso industrial con su ideología estaba llamado a constituir el factor integrador del nuevo orden social. El proceso de industrialización implicaba además:

- Que el hombre puede y tiene que transformar la naturaleza. Ello significa, de una parte, la potenciación de la dimensión práctico-dominadora del hombre y de su razón, una razón práctica en cuanto operativa e instrumental.
- La reducción del saber a ciencia físico-natural.
- Uso de la técnica como aplicación de la ciencia y como interpretación práctico-instrumental de la razón.

1.3 El espíritu positivista.

Es en este marco donde se fragua y elabora el positivismo. Fue A. Comte el pensador que dio forma a esta teoría, proyecto que no se reduce a una mera teoría del saber, sino que pretende sentar los pilares para una reforma de la vida humana y de la sociedad en todos sus aspectos. La necesidad de esta reforma parecía venir de la mano de la cientifización de todos los saberes y de la precariedad en la que se encontraban por sus carencias en este aspecto las humanidades.

La “teoría de los tres estados” (teológico, metafísico y positivo) vendrá a expresar, a juicio de Comte, una ley estructural del espíritu humano. Vendría a mostrar que el estado positivo en que se encuentra y desarrolla la sociedad industrial es el estado más adecuado a la naturaleza humana. El saber y las ciencias positivas acompañan el proyecto de plantear una reforma de la sociedad desde el espíritu científico del positivismo. La reforma sólo estará completa cuando la metodología científica sea aplicada a todos los factores de la vida humana como la política o la religión.

1.4 La crisis de la razón especulativa.

Con la expresión “razón especulativa” puede caracterizarse con cierta justeza la filosofía de Hegel y la interpretación que este hizo de su mundo en diferentes ámbitos: Histórico, político, artístico, religioso, científico, etc. Hegel se propuso comprender los fenómenos y momentos fundamentales del mundo moderno en un sistema de referencias único y cerrado. Estimo que la filosofía, como comprensión racional del mundo, tenía que llegar a ser un sistema que mostrara la racionalidad de lo real.

La razón hegeliana, movida por su deseo de comprensión totalizadora de lo real, acabará traspasando los límites impuestos a la razón desde la razón misma (*Crítica de la razón pura* de Kant) El método elegido por Hegel para interrogar a la realidad y sistematizarla es “la dialéctica”. La naturaleza lógica de lo real es mostrada en los momentos dialécticos que tienen como cumbre, justamente, el momento “especulativo”. Dicho momento acabará justificando la estructura de la realidad y con ello, toda esperanza de cambio en el mundo a través de la filosofía. Pensadores como Nietzsche o Marx harán añicos el sistema hegeliano con las mismas armas con las que es levantado. El nihilismo o el materialismo se convierten en argumentos explicativos y de acción más fructíferos que la abigarrada lógica hegeliana.

1.5 La positivización de los saberes y la relatividad de los sistemas.

1.5.1 El problema de las ciencias del espíritu.

La obra de Kant vino a representar un peculiar modo de afrontar aquellas cuestiones que la filosofía moderna, en su propósito de llevar a cabo un análisis de la razón y una fundamentación filosófica de las ciencias, había planteado. Kant se ocupó, entre otras cosas, de fundamentar las ciencias de la naturaleza mediante un “análisis de la razón”. Por otra parte, el desarrollo de las ciencias naturales siguió su proceso creciente, añadiéndose la reducción del saber filosófico a la experiencia natural.

Bien es verdad que la filosofía de Hegel había venido a potenciar la importancia de la dimensión histórica de la razón. Pero la interpretación hegeliana de la razón consideró a esta, en último término, como una “razón lógica”, como idea. De modo que el descubrimiento y tematización de la dimensión histórica de la razón acabaron sumidas en la lógica científica. Así las cosas, el desconocimiento del carácter propio de estas “ciencias del espíritu” derivó en el riesgo de que el tratamiento de aquello que tales ciencias planteaban fuese llevado a cabo conforme a los patrones explicativos de las ciencias de la naturaleza. De este modo, lo “espiritual” fue tratado y entendido como una mera expresión de lo “natural”.

1.5.2 La relativización de los sistemas filosóficos y la crisis de las ciencias.

La generalizada positivación del saber fue consecuencia, tanto del desarrollo de las ciencias de la naturaleza, como de la corriente positivista y de cierta interpretación de los resultados de la obra de Kant. Además de la lacra que esto suponía para la filosofía en especial, y las humanidades en general, la diversidad de los sistemas filosóficos, a menudo contradictorios entre sí, coadyuva al definitivo derrumbamiento de cualquier filosofía con pretensiones de absolutidad y necesidad. El positivismo

interpretó el hecho de esta “disparidad” entre los diferentes sistemas filosóficos como una prueba decisiva contra la especulación metafísica.

Las ciencias de la naturaleza, basadas en un proyecto físico-matemático de la razón, no podrán acceder a la complejidad y peculiaridad de lo humano. Este hecho, junto con otros muchos factores de naturaleza sociopolítica y cultural que concluirían en una profunda crisis de valores tradicionales de Occidente, darán a un momento de crisis generalizada en la vieja Europa. El título de la obra póstuma de uno de los pensadores más influyentes del s. XX, E. Husserl, “*La crisis de las ciencias europeas*”, puede sugerir, al menos, dos interpretaciones claras:

- Expresión de la crisis de finales del s. XIX y principios del XX. Sería así un replanteamiento de los logros de la ciencia, de lo que ha conseguido hasta el momento y de cómo se plantean una serie de problemas a los cuales no puede responder, tanto por los métodos de que dispone como por un cambio de orientación en cuanto a los fines perseguidos.
- Expresión no de una crisis de la ciencia misma, sino de cómo una determinada interpretación de ella (la positivista) ha llegado a relegar la cuestión principal del conocimiento: El sentido o la ausencia de sentido de la existencia humana.

Es esta última y radical cuestión la que ha venido a constituirse en el principal motivo de la filosofía contemporánea. Los acontecimientos que han acompañado al siglo XX han hecho, desde su más bárbara lógica, que la cuestión principal de la filosofía de fin de siglo no pueda ser otra que la de reclamar desde una razón libre, (libre de contaminaciones decimonónicas, libre de ataduras teológicas, libre de su uso instrumental), un criterio claro de fundamentación de la dignidad humana. Este será el tema fundamental de la filosofía de fin de siglo, tema que se desarrollará desde su perspectiva política, social o económica en unas nuevas formas de razón más comunicativas y menos totalizadoras.

2. K. MARX

2.1 Introducción

De forma amplia podría aceptarse que para Marx no existe una esencia humana en general, unas características propias que le pertenezcan de forma esencial, sino que el hombre es un ser que se hace a sí mismo a través de la historia, la sociedad... *“El hombre produce al hombre, a sí mismo y al otro hombre (...) Así como es la sociedad misma la que produce al hombre en cuanto a hombre, así también es producida por él (...) Toda la llamada historia universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano³⁹”*.

El hombre es, según esto, ante todo un ser activo, práctico, siendo el trabajo su principal actividad. El bagaje histórico, sobre todo en su herencia griega, había colocado al verdadero hombre, al más elevado ejemplar de humanidad, en la actividad contemplativa, teórica, concepción esta que Marx está decidido a abandonar. Es el trabajo lo que pone al hombre en relación con la naturaleza y con otros hombres; hace que se constituyan las sociedades y fomenta las relaciones con otros individuos. Así pues, la esencia humana, si algo así existiera, no sería algo abstracto propio de cada individuo, sino el conjunto de las relaciones sociales que (con)forman al sujeto.

Conjuntamente con estas “relaciones sociales” aparecen en la obra de Marx nuevos conceptos y nuevas formas de entender el fenómeno humano, así como una nueva perspectiva que orienta la filosofía hacia terrenos menos idealistas que los aparejados a sus más directos antecesores entre los que cabe destacar la figura de Hegel. Bajo los conceptos usados por Marx, como podrían ser los de “ideología”, “alienación” o “historia” se esconde algo más que una visión del mundo o del hombre. El análisis económico y materialista realizado por el pensador alemán tienen como fin criticar la tradición filosófica de Occidente, pero además persiguen dotar a la filosofía de un talante práctico que permita convertirla en un nuevo motor de cambio social. Por decirlo usando sus propias palabras; *“Los filósofos no han hecho más que interpretar de diversos modos el mundo; pero de lo que se trata es de transformarlo”⁴⁰*.

2.2 Alienación e ideología

Las estructuras económicas de las sociedades humanas determinan todas las relaciones sociales, formas políticas, leyes, códigos morales... que en ella se dan. Dentro de la sociedad capitalista Marx resalta el hecho de que se generan dos clases sociales principales: El proletariado y la burguesía. Marx defiende que cada una posee una serie de creencias que le son propias, alejándose así del idealismo alemán que propugnaba una esencia común para todos los sujetos y apoyando estas creencias en la estructura socio-económica que las ampara. Así, cada clase social posee frente a la realidad social general una visión parcial de la misma, distorsionada por sus relaciones económicas, que le hacen imposible una verdadera visión del mundo y una coherente visión de conjunto. Cada grupo de creencias presenta así a los individuos una comprensión parcial de la realidad que, mediada por las diferentes leyes, códigos morales... que imperan en cada clase social convierten dicha visión en “ideológica”.

³⁹ K. Marx, *Manuscritos: Economía y filosofía*, Alianza, Madrid 1984. pp.145 y ss.

⁴⁰ K. Marx, *Tesis sobre Feuerbach, tesis XI*

Para Marx la ideología; leyes, religión, filosofía, moral... es el instrumento más poderoso que posee la clase dominante para imponer su hegemonía en el terreno de las relaciones sociales. Éstas son moldeadas para encubrir las contradicciones sociales y utilizadas para encubrir y justificar un mundo distorsionado que hace que las clases sociales acepten su condición. Así, nos enfrentamos con ello a varios problemas:

- Las clases dominantes utilizan la ideología en su provecho justificando las desigualdades sociales.
- La visión que poseemos del mundo aparece distorsionada, ideológicamente matizada, y alejada por ello de la verdadera realidad.
- La filosofía hasta ahora no ha hecho nada por crear una teoría omnicomprensiva que de verdadera razón del mundo sino que, al formar parte de la propia ideología no ha hecho más que justificarlo.

Fruto de todo ello aparece lo que Marx denomina “falsa conciencia”. Los individuos aceptan el mundo, toman conciencia de sí, de una forma mediada. Partiendo de la ideología dominante toda representación del mundo va a ir dirigida a fundamentarla y a hacer que el resto de clases sociales no dominantes posean una conciencia de sí mismos “elaborada” por otros, por los que rigen los designios de lo social. Así, los desajustes y los conflictos se dirimen en un entramado que pasa a ser lo comúnmente aceptado. Para el caso que nos ocupa, se acepta el capitalismo como la forma más avanzada de economía y el natural desarrollo social, produciéndose el “aburguesamiento” de los sujetos y, lo que es mas grave, la alienación de los mismos.

Retomando lo que habíamos enunciado en la introducción, el hecho de que para Marx el hombre es ante todo un ser activo, productivo, la alienación como ya se ha podido intuir estará centrada para nuestro pensador en el ámbito social que recubre la principal actividad del sujeto en la época capitalista: el trabajo.

Es en el trabajo donde el hombre, en principio, debería realizarse como hombre. Pero en las condiciones de trabajo asalariado sucede exactamente todo lo contrario: lo que se produce es la alienación del hombre. Tal alienación se cumple en una cuádruple dimensión.

- Con respecto al producto de su trabajo: es éste la objetivación del mismo, pero, al convertirse en capital de otros aparece ante el trabajador como un ser extraño, como un poder independiente que él no posee ni domina; al contrario, cuanto más produce el trabajador, menos alcanza a poseer, y tanto más sujeto está a la dominación de su producto sobre él mismo, es decir, al capital.
- Con respecto a su propia actividad: para el trabajador se muestra la exterioridad del trabajo en que éste no es suyo, sino de otro, no le pertenece. Cuando está en él no se pertenece a sí mismo, sino a otro, por lo cual el trabajo aliena al trabajador respecto de sí mismo. Surge así la gran paradoja del trabajo alienado: *“En su trabajo, el trabajador no se afirma sino que se niega; no se siente feliz, sino desgraciado; no desarrolla una libre energía física y espiritual, sino que mortifica su cuerpo y arruina su espíritu. Por eso el trabajador sólo se siente en sí fuera de su trabajo, y en el trabajo fuera de sí... Su trabajo no es así voluntario, sino forzado. Por ello no es la satisfacción de una necesidad sino el medio para satisfacer las necesidades fuera del trabajo(...) De ello resulta que el hombre sólo se siente libre en sus funciones animales, en el comer, beber y engendrar y en cambio en sus funciones humanas se siente como un animal. Lo animal se convierte en humano y lo humano en animal.”*⁴¹

⁴¹ Ibid. 1 , p.109

- Con respecto a la naturaleza: ésta, en lugar de convertirse en el cuerpo inorgánico del hombre, aparece como algo ajeno al trabajador, como propiedad de otro.
- Con respecto a los otros hombres: el hombre, a diferencia de los animales, es capaz de trabajar no sólo para sí mismo y sus propias necesidades, sino también para los demás y para la transformación del mundo a favor de la especie humana; pero en el trabajo alienado se corta toda relación con la naturaleza y con la humanidad: cada uno trabaja para sí mismo, el otro aparece como un ser extraño al que pertenece tanto el trabajo como su producto.

Marx concluye que la propiedad privada es la consecuencia del trabajo alienado antes que su causa. Por ello considera que sólo el comunismo –entendido como supresión de la propiedad privada y por ende del capital– permitirá la eliminación de todas las alienaciones y propiciará la humanización del hombre. El sentido del “tener” debe de desaparecer para que el hombre pueda relacionarse con las cosas por amor a ellas y no sólo para “tenerlas”. En el sistema capitalista todo se cambia por dinero mientras que en su fondo más natural, más humano, sólo podemos cambiar amor por amor, confianza por confianza...

2.3 La teoría materialista de la historia

2.3.1 El materialismo de Marx.

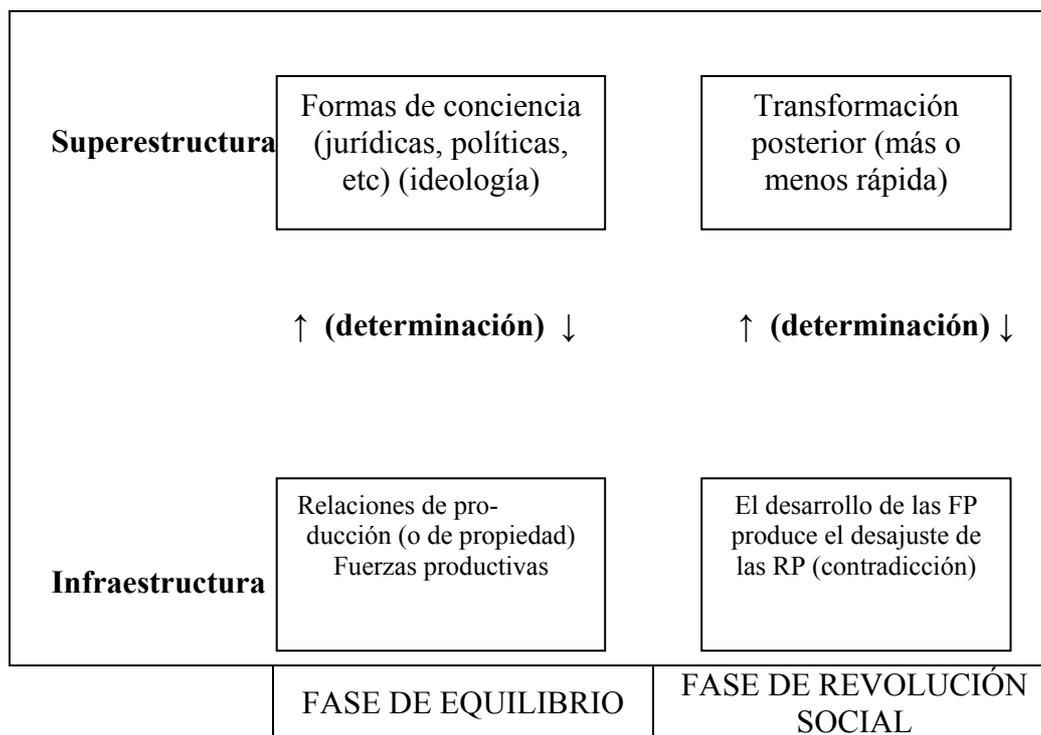
De ninguna manera el materialismo de Marx consiste en una simple negación de las ideas o en una mera afirmación de que todo es materia. Su materialismo posee una significación polémica y práctica. Se opone así tanto al idealismo que se encarna en la figura de Hegel como al materialismo clásico. Contra aquel afirma la independencia de la naturaleza exterior respecto del pensamiento, pero contra el materialismo clásico afirma que no es posible separar la naturaleza respecto del hombre. No es éste un ser contemplativo, sino activo, y en su actividad transforma la naturaleza. La naturaleza “real” es pues la transformada por el hombre y por tanto introducida en el devenir histórico. El mundo es *praxis*, transformación, y a pesar de poseer independencia ontológica con respecto del sujeto no hay más mundo ni más historia que la que la materia conforma en su relación con el hombre. Éste ordena el mundo por medio de su actividad productiva y toma forma para nosotros en la historia.

2.3.2 El materialismo histórico

Como podemos observar el materialismo de Marx implica la negación de la autonomía de las ideas respecto de las condiciones materiales de la existencia humana, además de aunar carácter dialéctico e histórico de esa base material. Tal materialismo encuentra su mejor expresión en el llamado “materialismo histórico” que fue definido por Engels como: *“La concepción de la historia universal que ve la causa final y la fuerza propulsora decisiva de los acontecimientos históricos importantes en el desarrollo económico de la sociedad, en las transformaciones del modo de producción y de cambio, en la consiguiente división de la sociedad en distintas clases, y en las luchas de estas clases entre sí”*⁴².

⁴² F. Engels, *Del socialismo utópico al socialismo científico*, introducción. Ed en lenguas extranjeras, Pekín. Traducido para Internet por D. Romagnolo. Djr@cruzio.com

Esta teoría que es considerada más como un planteamiento sociológico que filosófico puede resumirse esquemáticamente de la siguiente manera:



- La estructura económica constituye la base real de la sociedad
- Tal estructura está constituida por las relaciones de producción que son las relaciones que se establecen entre los hombres de acuerdo con su situación respecto a las fuerzas de producción. Jurídicamente se expresan por las relaciones de propiedad. En el sistema capitalista la burguesía posee los medios de producción y el trabajador sólo posee la fuerza de trabajo.
- El concepto de fuerzas productivas comprende el trabajo y los medios de producción. Las fuerzas productivas se mueven dentro del marco formado por las relaciones de producción.
- La estructura económica determina o condiciona una superestructura constituida por las formas de conciencia o formas ideológicas que no son más que el conjunto de creencias, representaciones, valores... de una sociedad en un momento dado. La ideología presente en las sociedades se corresponde con la de la clase dominante.
- El conflicto estalla merced al desarrollo normal de las fuerzas productivas, las cuales ya no encuentran un marco adecuado en las relaciones de producción. De este modo se entra en una fase de revolución social que transforma también la superestructura ideológica.
- En conclusión, la Historia es conducida, principalmente, por el desarrollo de las fuerzas de producción, la principal de las cuales es el trabajo humano. El hombre, el trabajador, es el actor principal de la historia. Pero esa historia sólo puede avanzar al precio de contradicciones y luchas. Es por ello que en estas luchas la conciencia de clase posee un papel relevante.

3. F. NIETZSCHE

3.1 Crítica a la tradición judeo-cristiana y al platonismo.

Desde la crítica realizada por Nietzsche tanto a la religión, la filosofía, la moral o a la ciencia, lo que se viene a poner de manifiesto no es otra cosa que la crítica a la propia tradición Occidental. Nietzsche cuestiona no sólo las verdades que dicha tradición ha asumido a lo largo de su historia, sino que pone en entredicho el concepto mismo de verdad. En su ejercicio crítico el pensador alemán pretende destruir la filosofía, al menos tal y como había sido concebida hasta la fecha, pero para ello no va a utilizar ningún tipo de rudimento filosófico al uso, los conceptos, lo que sería sustituir una filosofía por otra, sino que lo hará rechazando el método mismo del proceder lingüístico conceptual.

"Realmente, nada ha tenido hasta hoy un poder de convicción más ingenuo que el error relativo al ser, tal y como fue formulado por los eleatas, por ejemplo. Cuenta a su favor con cada palabra, con cada frase que pronunciamos. Incluso los adversarios de los eleatas se rindieron al hechizo del concepto de ser que defendían aquellos: Entre otros, Demócrito, cuando inventó su átomo. ¡Esa vieja embustera que es la razón se había introducido en el lenguaje! Mucho me temo que no conseguiremos librarnos de Dios mientras sigamos creyendo en la gramática..."⁴³

Ese mismo planteamiento anti-tradición que inunda la obra de Nietzsche hace también que su estilo no pueda ser reducido a un clásico ensayo o un sistemático tratado filosófico, sino que su legado se diluye en un sinfín de aforismos y un estilo entrecortado en el que hay que sondear de una forma violenta y misteriosa, haciendo así gala a la mente que los inspiró. Toda la obra nietzscheana gira en torno a esta sinrazón que no se deja atrapar en las clásicas prerrogativas de espacio y tiempo lineales. *"Conozco mi destino. Alguna vez se asociará a mi nombre el recuerdo de algo tremendo: el recuerdo de una crisis como no ha habido jamás otra en la tierra, de la más honda colisión de las conciencias, de una condena de todo lo que hasta ahora se había creído, postulado, santificado. No soy un hombre: soy dinamita.* Sentencia el propio Nietzsche.

Según él mismo, la humanidad ha ido rechazando desde Platón lo sensible, lo espontáneo,... la vida; ha inventado un supermundo fantasmagórico de valores: lo bueno, lo verdadero, lo justo,... valores que aplastan y deprimen el auténtico sentimiento vital de los hombres. Lo *apolíneo*, lo formal, se opone así a lo vital, lo *dionisiaco*. Apolo representa en la obra de Nietzsche la versificación y el diálogo, la luz, la armonía, el orden, la forma, la proporción... que recubren como un velo todo lo vital. Dionisos por el contrario representa la música y la danza, la embriaguez, el entusiasmo desmedido, el delirio, el arrebató, el gozo desenfrenado, en fin, la esencia de lo vital. El primero enmascara la vida, el segundo la presenta en toda su crudeza. Apolo simboliza la moral, Dionisos la vida.

Sócrates es presentado como el iniciador de esta opresión de la razón que luego recogió el cristianismo. Frente al estatismo que se puede desprender de la quietud de la filosofía socrática (platónica), en la que las abstracciones toman las riendas del mundo

⁴³ F. Nietzsche, *La razón en la filosofía*, 5, en *El ocaso de los ídolos*. PPP, Madrid 1989 pp. 57-8

Nietzsche aboga por el devenir heracliteano. Parménides, Sócrates, Platón... la tradición occidental que ha optado por un mundo de formas ha olvidado la verdadera esencia de la vida; el devenir. El supuesto orden apolíneo cede al cambio, al mundo de los sentidos frente al de la razón, a la vida que se yergue así sobre la mera verdad o el simple concepto. La moral es para Nietzsche el reverso de la vida, de la voluntad de vivir. *“Mientras creemos en la moral condenamos a la vida”*. El intelectualismo moral socrático supone el punto más álgido dentro de la historia de la perversión de los valores. Éste no hace sino poner en marcha una concepción del mundo negativa que cifra la esperanza en la huida del mismo, y fue Platón, su más aventajado discípulo, quién eliminó del hombre todo lo verdaderamente humano, creando un mundo de valores y realidades abstractas. Nietzsche distingue dos tipos de moral:

- *La moral de los esclavos*: nace en el alma del vulgo, en el alma de los oprimidos y los resentidos, subyugados por los verdaderos dominadores. Su actitud fundamental es el pesimismo y la desconfianza. Se caracteriza por el servilismo, la diligencia, la amabilidad y el temor. Está generada por el resentimiento de los débiles, de aquellos que no pueden imponer sus valores.

- *La moral de los señores*: representa la exaltación del individuo. El “señor” corresponde en la visión nietzscheana al noble que impone sus propios valores. El poderoso, creador de valores, decide lo que es bueno o malo porque son los hombres los que otorgan valor a las acciones y no al revés. Actúa de acuerdo con los dictados de su corazón y demuestra la gratitud por el bien recibido pero, no pierde por ello el derecho a la venganza por las afrentas recibidas. Sus acciones no deben ser juzgadas por nadie porque es él quien responde ante ellas y quien tiene autoridad sobre las mismas.

Fue Platón, en su defensa de la tradición socrática, el gran despreciador de la moral de los señores. El esclavo sale vencedor sobre el héroe homérico y con ello se prepara el terreno para que el cristianismo siembre el nihilismo más radical: aquel que desprecia y niega la vida y el mundo. El cristianismo surge del moralismo platónico y siembra sus raíces en su suelo corrompido. Este cristianismo platónico ha introducido en la historia de la humanidad lo que Nietzsche denominó *La gran mentira*: ha sustituido la vida real por la vida eterna; ha inventado la verdad; ha creado a Dios para defenderse de los fuertes y ha introducido el concepto de trascendencia. Esta es la historia de un hombre que desprecia al hombre, que ha inventado un mundo para poder calumniar y salir de este mundo, que extiende la mano hacia la nada y de esta nada saca un Dios.

La idea de Dios es así interpretada como un contraconcepto de la vida representando la divinización de la nada, la voluntad de no ser. La vida de Dios representa nuestra muerte. Dios no es más que la invención de los débiles que no pueden imponerse, autoafirmarse en la positividad de sus valores. El cristianismo no ha hecho sino ahondar en esta tesitura. La dinámica del perdón, del sometimiento se ha impuesto a la de la verdadera humanidad, la no servil, la orgullosa de sí misma. El cristianismo promete la vida después de la vida y con ello desprecia el cuerpo, los sentidos, el mundo, en fin, la verdadera vida.

Así las cosas la propuesta de Nietzsche es clara: Si queremos el mundo, si amamos la vida, hemos de suprimir a Dios. Con la anunciada por él *“muerte de Dios”* se quiere devolver al hombre su patrimonio, su mundo, su vida. A partir de esta muerte de Dios comienza para Nietzsche la transmutación de todos los valores.

3.2 Nihilismo, voluntad de poder y superhombre.

*“Voy a hablaros de las tres transformaciones del espíritu: de cómo el espíritu de transforma en camello, el camello en león, y finalmente el león en niño”.*⁴⁴

En este pasaje de la obra de Nietzsche se describe el proceso de inversión de los valores simbolizado por el paso del camello al león y al niño. El camello es el asceta que echa sobre sí todo el peso de los imperativos morales. Es la imagen de la voluntad sometida a la moral y la religión.

Pero en la soledad de la vida del camello en su desierto se produce la segunda de las transformaciones: éste se convierte en león para conquistar su libertad y ser el amo y señor de su propio “desierto”. La voluntad del león se ha opuesto al “tu debes” y ha afirmado el “yo quiero”. Se comienza a negar así toda trascendencia y se invierte el sentido de la valoración. La muerte de Dios representa para esta osada voluntad la apertura ante sí del infinito; todo está permitido, todo es futuro, todo es posible.

La misión de este último termina ahí, no puede continuar el proceso de creación de valores y es por ello por lo que se transforma en niño. Éste representa para Nietzsche la inocencia, el olvido, un nuevo comienzo que se sitúa más allá del bien y del mal. No existen en él criterios valorativos previos, odio o rencor, sólo amor y afirmación de su voluntad independiente y superior.

*“Los dioses han muerto y ahora queremos que viva el superhombre”*⁴⁵ grita Zaratustra. Esta proclamación de la muerte de Dios, de todos los dioses, hace al superhombre más que el sucesor del hombre el sucesor de Dios. El deicidio nietzscheano sólo tiene la finalidad de arrogar para el hombre la omnipotencia divina. La defensa de la vida, que es voluntad de poder; la propiedad de todo lo mundano, que es igualmente voluntad de poder; la completa libertad para darse a sí mismo valores es igualmente voluntad de poder. Ésta no es dominio, mera imposición, sino más allá de todo ello es afirmación y proyección de lo viviente. Esta voluntad se yergue como el motor para llevar a cabo todo cambio, toda transmutación de valores. ¿Qué es lo bueno?, ¿Qué es lo malo?. Bueno es todo aquello que eleva en el hombre el sentimiento de poder, la voluntad de poder, el poder mismo. Malo es todo aquello que se apoya en la debilidad, en la mansedumbre y el servilismo.

Se convierte así el superhombre en el representante de una nueva humanidad, de unos nuevos valores, de un nuevo nihilismo. Frente al nihilismo pasivo que había sacado de la nada un Dios Nietzsche propone una variante activa. Un nihilismo que desprecia las invenciones para alejarnos del mundo, que no inventa otra vida para explicar esta. Nada de lo anterior vale, pero en realidad nada vale. Nuestra razón no puede darnos más que fantasías que dulcifiquen la miseria y el horror mundano.

El superhombre tiene que afirmar la temporalidad como esencia de la vida, pero, a la vez, su voluntad de poder ansía la eternidad. La suma de este anhelo de eternidad y de una voluntad de poder que ha negado la trascendencia ponen a Nietzsche en una situación difícil. Hace así acto de presencia uno de los conceptos más oscuros y decisivos en la obra del pensador alemán; la eternidad es sustituida por el *eterno retorno*. El superhombre en su ansia de totalidad quiere recuperar todo su pasado, quiere eternizar el tiempo. Sólo esta eterna recurrencia al tiempo garantiza la existencia eterna de una voluntad que es finita e inmanente. Sólo el regreso de lo mismo, el prolongar los instantes de libertad y de goce hasta el infinito garantizan en cierto modo la eternidad

⁴⁴ F. Nietzsche, *Los discursos de Zaratustra, de las tres transformaciones, en: Así habló Zaratustra*, Planeta, Barcelona 1992, p. 41

⁴⁵ *Ibíd.* p.99

negada. Con su crítica a la "verdad" Nietzsche ha destruido cualquier posibilidad racional de explicación del mundo, sólo le queda la vida, lo fluyente, la eterna repetición de lo mismo. La vida se vuelve así patrimonio de la voluntad de poder, siempre idéntica a sí misma, sin novedad. No hay posibilidad de atrapar los instantes en unas coordenadas espacio-temporales lógicas, ideales: no hay ciencia que pueda explicar el proceso vital, la vida se explica a sí misma. Vivir el presente es vivir la eternidad, lo que fue y lo que será, el centro está en todas partes.

Con todas estas prerrogativas concluir que nada vale es tarea fácil. Ni la ciencia, ni la moral, ni la razón... lo que viene a producir cierto pesimismo sólo superado por una postura vital que defiende la voluntad de poder, la libertad del individuo, sin miedo a la aceptación del final de todo lo finito. Todas las cosas valen lo mismo, no hay jerarquías a no ser las engendradas por la voluntad de poder. Todo es ficción y nada es estable, hace aquí aparición, nuevamente, el nihilismo.

De los dos sentidos en los que emplea Nietzsche el término⁴⁶ "nihilismo" ninguno se define alejado de su relación con la voluntad de poder. Cuando esa voluntad disminuye o se agota da lugar al nihilismo pasivo. Este es el nihilismo que Nietzsche anuncia como inminente: todos los valores creados por la cultura occidental son falsos valores, son la negación de la vida, proceden, en el fondo, de una "voluntad de la nada". Cuando esos valores se derrumben llegará el nihilismo activo. Éste proclama la muerte de Dios, la carencia de valores, de ciencia, de razón... de una forma activa, violenta. Este espíritu que anuncia su llegada y hace gala de su voluntad de poder destruye todo lo obsoleto, lo engañoso y prepara el camino para la creación de nuevos valores. La crítica de Nietzsche al nihilismo pasivo tiene como fin la defensa de un nihilismo activo que se adelanta a la caída de los valores de la cultura occidental, para crear una civilización nueva, un hombre nuevo, antes que se derrumbe definitivamente la antigua.

No dejaría de recordar no obstante las palabras del propio Nietzsche y recomendaría a cualquiera que quiera acercarse a este pensador que comenzara por una "cautelosa" y "salvaje" lectura de su obra ya que: *"Los hombres póstumos –como yo–, son entendidos peor que los actuales, pero atendidos mejor. Más estrictamente: no se nos entiende jamás; de ahí nuestra autoridad..."*⁴⁷

⁴⁶ A. Nihilismo activo: Signo del creciente poder del espíritu

B. Nihilismo pasivo: Decadencia y retroceso del poder del espíritu.

⁴⁷ F. Nietzsche, *Cómo se filosofa a martillazos, Sentencias-15*. Edaf, Madrid 1985. P.119

4. J. ORTEGA Y GASSET

4.1 Introducción

La postura filosófica de Ortega podría definirse como la de oposición-superación de las actitudes más en boga en su momento: el realismo y el idealismo. Abogando por una actitud filosófica que no depositara todo el peso de lo real en las cosas (realismo) ni en el sujeto (idealismo) Ortega viene a afirmar que las cosas sin el yo o el yo sin las cosas no tienen sentido. Lo verdaderamente radical, el hecho primitivo a partir del cual podemos explorar la realidad y abarcarla de algún modo en nuestro conocimiento, es la indestructible unidad de las cosas y el yo. La verdadera realidad es el yo con las cosas, yo haciendo algo con las cosas, es decir, viviendo. Por eso, insiste Ortega, *la realidad radical es la vida humana*. Radical no quiere decir “única”, ni la más importante; quiere decir simplemente lo que significa: realidad en la que radican o arraigan todas las demás realidades.

4.2 Razón vital

Ortega hace de la vida la realidad radical, pero se ha de anunciar de forma taxativa que no se trata de la mera vida orgánica, sino de una vida cuyo núcleo esencial está depositado en la razón; vida y razón están pues unidas de forma indisoluble en el hombre. De aquí nacerá el central concepto orteguiano de la *razón vital*⁴⁸. No se trata de ninguna forma de racionalismo, postura que como ya hemos indicado Ortega quiere superar, dado que se pretenden evitar los abusos de la razón supeditándola a la vida. Pero, por otro lado, tampoco es su postura un tipo de irracionalismo vitalista puesto que la vida humana necesita de la razón; nuestra vida se torna imposible sin saber a qué atenerse.

Para Ortega, *el tema de nuestro tiempo* –título de uno de sus libros (1923)– es la superación de la dicotomía idealismo-racionalismo. Piensa que la razón se había venido entendiendo como un órgano inmutable dirigido a la captación de una supuesta esencia de las cosas; de esta manera, la realidad cambiante de la vida se escapa a la razón. Por el contrario, la razón debe ser considerada como una “función vital”, y así, la “razón vital” es capaz de aprehender la realidad temporal de la vida. La razón vital es una y la misma cosa con el vivir; la vida misma es la razón vital porque “*vivir es no tener más remedio que razonar ante la inexorable circunstancia*”.

El hombre no puede vivir más que eligiendo, decidiendo en cada instante, proyectando sus planes sobre la circunstancia para convertirla en mundo y hacerse a sí mismo; necesita saber a qué atenerse, pensar, razonar: esto es lo que Ortega llamó razón vital. Así, el hombre, al aplicar su razón vital, se encuentra con que es la vida misma la que da razón, explicación de la realidad. Es la vida misma la que, al poner una cosa en su perspectiva, al insertarla en su contexto y hacerla funcionar en él, la hace inteligible, comprensible. La vida es, por tanto, el órgano mismo de la comprensión: sólo cuando la vida misma funciona como razón conseguimos entender algo humano.

El proyecto filosófico de Ortega es comprender la realidad desde la vida humana, abandonando toda idea, interpretación o doctrina que perfile dicha realidad al margen de lo que se ve. La filosofía va a consistir según esto en aunar las diferentes maneras nuevas de mirar las cosas, entendiendo con Ortega que mirar es siempre interpretar las cosas, el activo ver humano es siempre interpretación. Mirar es situar las cosas en su

⁴⁸ Por otro lado origen de la denominación de su sistema como *raciovitalismo*

contexto, en la circunstancia global que rodea nuestra vida, dar a las cosas un sentido vital, desde una perspectiva. Por ello, la vida, es siempre relativa.

Ya en su temprana obra de 1914, *Meditaciones del Quijote*, afirma una tesis fundamental de su pensamiento: “*Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella no me salvo yo*”. La realidad circundante conforma la mitad de mi persona. La circunstancia es un cauce que la vida se va haciendo dentro de una cueva inexorable, vivir es siempre vivir aquí y ahora. Toda vida se decide a sí misma constantemente entre varias posibles. Puede comprenderse con ello que Ortega afirme también que la reabsorción de la circunstancia es el destino concreto del hombre. Unir dato a dato y todo ello a nosotros no es otra cosa que hacer filosofía para Ortega. La filosofía es una actividad del pensamiento, ahora bien, no podemos olvidar que pensar es una actividad del vivir, por lo tanto, la filosofía sólo puede justificarse, sólo aparece como necesaria, cuando se realiza como forma de vida.

Sin embargo la propuesta posee su contrapartida en el hecho de que de los postulados orteguianos se desprende que la Metafísica, entendida como ámbito del conocimiento que da respuestas para lo que no es posible encontrar unas coordenadas espacio-temporales, es algo que el hombre hace cuando busca una orientación radical en su situación.

4.3 Razón histórica

El horizonte de la vida humana es histórico; el hombre está definido por el nivel histórico que le ha tocado vivir; lo que el hombre ha sido es un componente esencial de lo que es. A su vez, *nuestra vida es ante todo tocarse con el futuro*. La vida que funciona como razón es, en su misma esencia, histórica, y la historia interviene en todo acto de intelección real. La razón vital es constitutivamente histórica: nada humano se entiende más que contando una historia, por eso se podría decir que la razón vital es narrativa.

Esto es así porque Ortega entiende que nuestra vida nos es dada, pero no hecha, sino por hacer. *Vivir es constantemente decidir qué vamos a ser*. Así, de acuerdo con la corriente historicista que se desarrolla en Europa, Ortega entiende al hombre no como un *factum*, sino como un *faciendum*. Aquello que se va haciendo en cada despliegue de su vida. El hombre es historia, no tiene naturaleza sino que tiene historia, la cual es *el sistema de las experiencias humanas que forman una cadena inexorable y única*.

La naturaleza es algo con lo que nos encontramos, algo ya hecho, pero la vida humana no es así, no es fija e invariable. Para entenderla se necesita de un modo adecuado de la razón: la razón histórica, razón que deberá recoger el relevo de la “razón físico-matemática” vigente desde el siglo XVII. Ésta es constructiva, explicativa, pero renuncia a comprender aquello de lo que habla reduciéndolo todo a hechos que “caen” dentro de su método formal. La razón histórica, por el contrario, no acepta nada como un mero hecho, sino que lo remite al instante de donde proviene: ve cómo se ha hecho, es analítica y descriptiva, “narrativa”.

Sucede además con la vida humana que, en palabras de Ortega, “*le pasan los otros*”, o sea, vivir es convivir, mi vida es siempre vida en sociedad. Mi vida es mi circunstancia y la gente, los otros. Así, al hacerse la vida historia podemos concluir que la razón vital se hace además histórica. La razón vital puede operar en el plano individual, pero en el plano colectivo y social el mejor cumplimiento del cometido es realizado a través de la razón histórica. En este plano colectivo, según Ortega, las distintas épocas de la historia se caracterizan por una sensibilidad determinada, y las variaciones de sensibilidad se presentan bajo la forma de una generación.

Para cada generación vivir es una faceta de dos dimensiones, una de las cuales consiste en recibir lo vivido –ideas, valores,... – por la antecedente; la otra es dejar fluir su propia espontaneidad. Como una generación procede de otra, el estudio de las generaciones se convierte en estudio histórico. Según Ortega, uno de los motivos que más destaca en cada generación es la distancia entre los individuos “selectos” y los “vulgares”, entre la élite y la masa. La función de las élites será la de crear proyectos de vida común.

4.4 El perspectivismo

Es también en su obra *Meditaciones del Quijote* en la que aparece la idea de que la perspectiva es un componente constitutivo de la realidad. Para Ortega la realidad no puede ser mirada sino desde el punto de vista que cada cual ocupa en el universo. La circunstancia, lo que está a mi alrededor, posibilita mi vida y, por lo mismo, es la perspectiva concreta desde la que se me da la verdad de las cosas. Como la vida es circunstancial, la vida es un punto de vista sobre el universo.

Cada hombre, cada vida humana, es un punto de vista único e insustituible de la realidad. Conocemos la realidad tal como se nos presenta a cada uno desde la perspectiva en que se nos ofrece. Quiere decir esto que lo que conocemos pertenece a la realidad y es la realidad, pero no es la realidad sin más. Dos espectadores pueden contemplar una sierra desde las dos faldas opuestas: ambos están viendo la misma sierra, pero no la totalidad de la sierra, sino una parte, es real pero no es toda. Sin embargo, para poder tener un conocimiento más cercano a la verdad del objeto en cuestión debemos unificar las diferentes perspectivas. Estas no tienen por qué ser ni excluyentes ni contradictorias sino, muy al contrario, deben presentarse como complementarias.

De ahí podemos hacer desprenderse el hecho de que el conocimiento para Ortega se torna algo verdadero, no ciertamente como verdad absoluta que podamos imponer dogmáticamente, sino como una verdad parcial que se va conformando con la suma de los diferentes puntos de vista, pero al fin y al cabo, verdad. Se refuta con ello el negativismo escéptico. Ahora bien, nadie tiene derecho a imponer su perspectiva sino que debe buscar completarla con la de los demás, con lo cual se plenifica la verdad de cada uno con la verdad de los otros. La perspectiva falsa es aquella que pretende aparecer como única. La perspectiva es espacial y temporal, yo tengo un lugar en el espacio y en el tiempo (la historia), desde la cual, y sólo desde la cual, conozco las cosas. Y de la misma manera que cada individuo posee su perspectiva, las diferentes comunidades y pueblos tienen su propia perspectiva espacial y temporal. De ello se sigue que no hay una comunidad, un pueblo o una nación que pueda absolutizar la perspectiva, sino que deben complementarla y enriquecerla con las perspectivas de otras comunidades o pueblos. Es esta la única forma de no caer en el relativismo o el escepticismo, o lo que es aún peor, la imposición dogmática de una verdad. Dicha síntesis de perspectivas puede subsumirse en un plano político, religioso o moral bajo el concepto de tolerancia. No es ésta una renuncia a la propia posición ni un permitir neutro la existencia de otras posturas, más bien, supone el hecho de aceptar y utilizar como complementarias otras posiciones diferentes a la mía. Así entendida, la tolerancia se torna el valor más elevado de cohesión social.

5. RAZÓN Y COMUNICACIÓN

5.1 La Hermeneútica

5.1.1 Historia de un término.

El término “hermeneútica” ha venido siendo utilizado en los últimos años con particular éxito. Vinculado a la obra del filósofo alemán G. Gadamer, la hermeneútica aparece como una propuesta universalizante al proponer al lenguaje como la categoría más elevada de análisis y mediación. El verbo griego, *hermeneuein* significa “expresar”, “explicar”, “interpretar” y “traducir”. Todas estas constelaciones de sentido guardaban especial relación con el dios Hermes, mensajero divino, encargado de expresar y hacer comprender a los hombres el pensamiento de los dioses.

En la antigüedad clásica el problema hermeneútico adquirió una orientación especial a propósito de la interpretación de los mitos y de las diversas tradiciones culturales y religiosas. Enriquecida históricamente por el cristianismo, la tarea “hermeneútica”, acabó concentrándose en el estudio, análisis e interpretación de los textos bíblicos del Antiguo Testamento. Así pues, lo que sea la actual filosofía hermeneútica descansa sobre los presupuestos heredados de esta tradición que trataba de reconstruir, de forma objetiva y subjetiva, el sentido de los textos buscando comparativamente datos, sentidos...

5.1.2 Antecedentes filosóficos de Gadamer y la filosofía hermeneútica

W. Dilthey

Según Dilthey, el hombre accede al conocimiento del mundo mediante dos métodos: el de la comprensión y el de la explicación. Es en esta dualidad metodológica donde fundamenta su división de las ciencias en “ciencias del espíritu” y “ciencias de la naturaleza”. La explicación que estas últimas ofrecen de las cosas sigue el método explicativo. Es decir, aquel que procede en forma de análisis desde la causa al efecto o desde el efecto a la causa. En las “ciencias del espíritu”, por el contrario, se erige la *comprensión* como categoría fundamental del conocimiento. Dilthey entiende por *comprensión* un proceso descriptivo, que es resultado del conjunto de fuerzas emotivas con que el interprete penetra y se pone en comunicación con aquello que ha de ser interpretado, textos o hechos. El sujeto que comprende es así concebido como una conciencia afectada por una experiencia vital. La misma experiencia de vida une al interprete con el hecho o con el texto, expresada después en un *logos* vivencial. Pretende con ello Dilthey salvar las esferas que, desde Kant, hacen insalvables las distancias entre sujeto y objeto.

Martin Heidegger

La hermeneútica es para Heidegger concebida con un triple significado. En primer lugar, el objetivo de lo que Heidegger denomina “fenomenología hermeneútica” es comprender “el ser que somos nosotros mismos”. Con este fin, la tarea interpretativa debería descubrir lo que permanece oculto y mostrar el verdadero sentido de nuestro ser. En segundo lugar, Heidegger hace de la hermeneútica una “analítica de la existencia”. Y en tercer lugar, la hermeneútica cobra significado como “hermeneútica del *logos*”.

La visión que Heidegger propone de la tarea hermeneútica, del análisis existencial del ser humano, es en forma de círculo. La labor de interpretación se sitúa

entonces en un plano previo al psicológico. Existe en todo sujeto un acto de comprensión previo al momento de comprensión particular. Esta *pre-comprensión* se convierte así en una comprensión global que se conecta y remite constantemente al momento particular, cerrando así el círculo hermeneútico.

5.2 H. G. Gadamer y la filosofía hermeneútica.

5.2.1 Introducción.

Para H.G. Gadamer (1900), si se desea entender una poesía de Góngora o un Diálogo de Platón, no se pueden utilizar métodos de mensurabilidad o fórmulas matemáticas, métodos propios de las ciencias naturales pero de poca validez en la interpretación de los textos. Para dicha tarea se precisa más un método de “comprensión histórica” que de explicación. El intérprete no sólo debe inteligir una situación concreta de aquel tiempo sino también comprenderla, partiendo de sus propios pre-juicios y tomando conciencia de cómo éstos influyen en su “interpretación”. El círculo hermeneútico heideggeriano aparece de nuevo. Para Gadamer la realidad ha de ser interpretada como si de un texto se tratara. Tal posición filosófica se postula como la más propiamente humana y está posibilitada por tres categorías fundamentales: la situación del intérprete, la tradición y el diálogo.

5.2.2 Historia.

El hombre intenta comprender su pasado, la originariedad de su ser, instalado en un punto concreto del acontecer histórico. Esto le conduce a comprender su realidad desde una “situación hermeneútica determinada” que se caracteriza no por un enfrentamiento entre hombre y situación, sino por un “estar el hombre en ella formando parte de ella”. Al concepto de situación hermeneútica, en consecuencia, le pertenece esencialmente el concepto de horizonte. Horizonte es el ámbito de visión que abarca y encierra todo lo que es visible desde un punto de vista determinado. Pero el horizonte del intérprete puede ensancharse, ampliarse hasta su fusión con el horizonte del objeto que se desea comprender. Tal fenómeno es posible, en definitiva, porque toda palabra o texto pronunciado en el pasado lo ha sido en un contexto de algún modo común al presente que es la historia, la historia común de la humanidad o, mejor, el mundo histórico. El horizonte del presente nunca está cerrado, sino que se encuentra en proceso constante de formación. Gadamer añade a la historia además el calificativo de “efectual”. Con “historia efectual” se quiere significar que un texto o un acontecimiento del pasado se actualiza en las sucesivas interpretaciones que ha ido provocando a lo largo de la historia. La historia así entendida constituye la anticipación de sentido en la que el intérprete está inmerso y que le sirve de guía en la clarificación de su situación hermeneútica. Merced a la tradición, los mundos históricos del texto y del intérprete se unen.

5.2.3 Tradición

Gadamer recupera el aprecio y el prestigio de la tradición al no considerarla como algo que implique sumisión o renuncia a la propia razón, sino como elemento fundamental de la comprensión humana. La tradición es un acontecimiento moral con carácter, un carácter que hace que esta “hable por sí misma”. Pero su contenido expresivo se nos ofrece libre de toda atadura y por encima del “yo” o del “tu”. La

palabra dicha en medio de la historia, se difunde y despliega en esta hasta llegar a nuestro horizonte hermenéutico. La tradición, así, se representa caracterizada por su *lingüística*. Adquiere pleno significado allí donde se hace escrita ya que la tradición, allí donde se hace escrita, desde el momento en que se lee y se descifra, se actualiza cancelando el espacio y el tiempo. Lo transmitido por la tradición se da simultáneamente en todo presente. Como contrapartida, la tradición exige al intérprete “oírla sin extraviarse”. Se trata, pues, de una suerte de conversación que, en cuanto tal, presupone un tema común y un lenguaje.

5.2.4 Diálogo y lenguaje.

El diálogo, la conversación, se plantea según una estructura bien conocida de pregunta-respuesta. Ya en Platón, nos recuerda Gadamer, se da en esta estructura una primacía de la pregunta. Dos elementos son importantes en ella: el sentido y el querer saber. En efecto, toda pregunta marca anticipadamente la “orientación”, el “sentido” en que la respuesta adecuada debe moverse. De algún modo la pregunta contiene implícitamente los datos para la “respuesta adecuada”. Además, detrás de cada pregunta nos encontramos también con un “querer saber”. En la interpretación se trata pues de “conversar”, “dialogar” con un texto, cuyo sentido es relativo a la pregunta para la cual es respuesta.

Todo este proceso hermenéutico no sería posible si, de antemano, el comprender no fuera el carácter original de la vida humana, el modo de ser propio del hombre. En última instancia, en esta identificación, el ser que comprende puede a su vez ser comprendido, ser lenguaje.

Este hecho, el “ser lenguaje”, se convierte en el hecho central, crucial de la interpretación y de la tarea hermenéutica por ello. El lenguaje aparece como el centro en el que se reúnen el yo y el mundo en su ser original.

5.3 Nuevos planteamientos de la racionalidad comunicativa.

Buena parte de la historia de la posmodernidad puede ser vertebrada al hilo de la reacción de un número no pequeño de pensadores frente a la “unilateral” hegemonía de la “racionalidad teleológica”. Por racionalidad teleológica se entiende aquel uso de la razón en el que ésta se aplica a la determinación de los medios más eficaces para la consecución de los fines perseguidos por un agente dado. Este tipo de racionalidad se fue aposentando y haciéndose fuerte en todos los resquicios de los ámbitos económicos, sociales, políticos... con la consiguiente secularización de las concepciones religiosas del mundo, antaño encargadas de orientar la vida del hombre. No obstante, este proceso de racionalización dejó tras de sí momentos encontrados. Por un lado, dicho proceso, habría contribuido a liberar al pensamiento humano de buen número de supersticiones, prejuicios y errores con que la religión lo atenazaba. Pero, por otro, la confianza ilustrada en que semejante proceso en el orden del conocimiento llevase aparejado un progreso moral acabaría revelándose ilusoria en un mundo cuyo “desencantamiento” religioso comportaba, en definitiva, un vacío de sentido y al que el triunfo de la razón – bajo la forma del dominio económico y burocrático de la sociedad- convertía en una jaula de hierro.

Ante tal panorama, (falta de valores y criterios valorativos, incapacidad de la razón para justificarse y legitimarse...) parecía que sólo el nihilismo nietzscheano o la vuelta a los “antiguos principios” teológicos podrían aportar algo de luz al respecto. De

hecho, buena parte de la filosofía de principio del s. XX acabó sucumbiendo al desasosiego y la irracionalidad como única salida posible. El juicio ante tal perspectiva implicaba la aceptación de registros premodernos o antimodernos. No obstante, ante tal “estado de la razón”, herida de muerte y sin vigor para seguir luchando en este campo de batalla, surge a la Alemania del periodo de entreguerras y, sobre todo, de la posguerra un grupo de pensadores que, unidos bajo el apelativo de “francfortianos”, buscan alternativas a una racionalidad que aparece ya como de dudosa reputación.

El pensador más influyente y abarcante de este grupo no es otro que J. Habermas, para el que el tránsito a la posmodernidad implica asumir el proceso de racionalización y no su abandono, pero incluyéndolo en el marco de un proceso más vasto que debía coincidir con la consumación del proyecto ilustrado. En este *maremagnum* Habermas parte de la premisa de que cualquier supuesta objetividad valorativa, cognoscitiva... se apoya en el hecho de ser intersubjetivamente compartida. Compartida por una serie de sujetos capaces, para empezar, de comunicarse los unos con los otros a través del lenguaje.

Habermas insiste en que la ciencia y la técnica responden a la necesidad que tiene nuestra especie de garantizar su preservación por medio del trabajo. Pero Habermas introduce, junto a la categoría del trabajo, la categoría de la interacción o de la “acción comunicativa”, que apunta a otra necesidad de nuestra especie no menos perentoria que la anterior. Para mostrar la necesidad de dicha acción, Habermas diferencia entre:

- Acción instrumental o estratégica: Aplicaciones del conocimiento científico tendente a facilitar el control racional del medio externo, natural o social, o la adopción de decisiones racionales en orden a desenvolvernos dentro de él. Su racionalidad se mide por el logro de tales objetivos.
- Acción comunicativa: Sería la acción que pone en contacto, en diálogo a través del lenguaje, a los sujetos y que se halla orientada hacia la comprensión intersubjetiva. No es reducible a la racionalidad teleológica y alcanzaría su plenitud en el ejercicio pleno y sin trabas de la comunicación.

La racionalidad comunicativa supondría pues el intento de encontrar un nuevo espacio común, ya sea valorativo o cognoscitivo, donde una “situación ideal de diálogo” diera paso al ejercicio del lenguaje y la argumentación racional con el fin de sentar las bases de un acuerdo racional, libre y válido entre los sujetos.